

Percorsi

103

© 2007, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2007

La pubblicazione di quest'opera è stata finanziata dal Dipartimento di Scienze della Politica dell'Università di Pisa, e si è avvalsa di un contributo parziale a carico dei fondi della ricerca PRIN (Cofin 2004): *Il potere e la parola: religione, politica, comunicazione.*

Giuliano Marini

La filosofia
cosmopolitica
di Kant

a cura di Nico De Federicis
e Maria Chiara Pievatolo

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nell'aprile 2007
SEdit - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-8331-3

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Premessa dei curatori

1. Con questo volume viene data alle stampe l'opera, da molti attesa, che Giuliano Marini aveva dedicato alla filosofia politica di Kant. L'autore ne stava completando la stesura quando lo colpì il male che in poco tempo lo avrebbe spento. Il volume è un'edizione postuma, condotta sulla base del manoscritto lasciato da Marini e messo a disposizione dalla famiglia. Pochi mesi prima della sua scomparsa, avvenuta a Pisa il 28 gennaio 2005, a coloro che gli chiedevano notizie sullo stato dell'opera l'autore rispondeva che il lavoro era a buon punto, ma che gli sarebbe servito ancora qualche tempo per portarlo a conclusione. In effetti, restava da redigere per intero la parte dedicata al problema del chiliasmo, sulla quale egli aveva ormai maturato le proprie convinzioni; il tempo materiale per metterle per iscritto purtroppo gli è mancato.

Il progetto di un libro su Kant risale ad almeno un decennio avanti la stesura del manoscritto di questo lavoro. Kant è il filosofo che Marini aveva sentito più affine a sé, alla propria sensibilità umana e culturale, e senza dubbio quello che aveva considerato maggiore dal punto di vista speculativo. Dall'insieme di queste considerazioni aveva preso le mosse un personale ritorno a Kant¹, che materialmente può essere datato tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta, ma che probabilmente stava maturando già a partire dal decennio precedente²; era un ritorno che Marini – seguendo in

¹ Sulle ragioni di un tale 'ritorno' e sul peso in esso esercitato dalla tradizione kantiana presente nella Facoltà giuridica pisana si è intrattenuto di recente Claudio Cesa nell'intervento al convegno «Storicità del diritto, dignità dell'uomo, ideale cosmopolitico. Giornata di studi in memoria di Giuliano Marini», svoltosi a Pisa il 3 febbraio 2006; un cenno al tema compare già nel suo *Ricordo di Giuliano Marini*, «Archivio di Storia della Cultura», XVIII (2005), p. 15.

² *Ibid.*

questo l'esempio di uno dei suoi maestri, Enrico De Negri – considerava anche un ritorno nel solco della via maestra della filosofia moderna, dopo la grande cesura introdottavi da Hegel.

Se il progetto di un volume dedicato all'opera politica del padre del criticismo, avvertita come urgente per le ragioni sulle quali ci soffermeremo tra un momento, risaliva indietro nel tempo, la redazione del testo deve essere collocata in anni più recenti. Nel 1998 apparve per la Biblioteca di «Studi kantiani» la raccolta *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*³, frutto di un periodo di intenso lavoro sugli scritti politici del filosofo. Ai tre studi, inoltre, si devono aggiungere alcuni scritti di portata più limitata, prevalentemente note o recensioni, che nel loro complesso costruiscono la visione generale di quella che oggi a ragione possiamo considerare una personale interpretazione del Kant filosofo politico.

Questa interpretazione può essere condensata nella proposta di lettura in senso federalistico del diritto cosmopolitico; o, come Marini stesso suggeriva, di un Kant fautore della «repubblica federale mondiale». Fatta chiarezza sulla prospettiva federalistica entro la quale collocare il pensiero cosmopolitico di Kant, ben presto Marini aveva avvertito l'esigenza di elaborare un'opera generale che ne mettesse in luce i molteplici aspetti. Quest'opera doveva essere volta a comprendere le ragioni profonde di quel pensiero, a partire dai suoi presupposti sistematici, che muovevano dall'interpretazione del concetto di repubblica e dall'applicazione del tema morale al mondo del diritto.

Il volume prendeva corpo intorno a questi motivi ispiratori, ai quali si aggiungevano le ragioni ricordate dallo stesso autore nella *lectio inauguralis* che l'Università di Pisa lo aveva incaricato di tenere in occasione dell'apertura dell'anno accademico 1991/92 (un testo che fornì la base per il primo dei tre 'studi' e che di fatto inaugurò la sua stagione 'kantiana'⁴).

³ G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Roma-Pisa, I.E.P.I., 1998.

⁴ G. Marini, *La concezione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità*, in *Tre studi* cit., pp. 25-39. Il testo ebbe due precedenti edizioni: la prima, con alcune modifiche e ampliamenti, apparve in lingua tedesca nel volume *Eros and Eris - Contribution to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*, ed. by P. van Tongeren *et al.*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1992, pp. 133-146; la seconda, immutata, sulla «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXX (1993), n. 4, pp. 634-647. Dapprima, la figura di Kant compariva in uno scritto della giovinezza, l'intervento al convegno della Società italiana di filo-

2. Come si è detto, gli anni novanta furono il decennio dell'interpretazione della filosofia cosmopolitica di Kant, ma furono anche anni segnati da grandi mutamenti nella politica internazionale. Per Marini, come per altri, la fine dei regimi a socialismo reale inaugurava un sentimento nuovo, di grande speranza per un futuro fondato sul rispetto del diritto e sulla dignità dell'uomo. In questa prospettiva il testo che abbiamo appena ricordato registrava l'apprezzamento per la figura di Michail Gorbačëv⁵, la cui politica di *glasnost* aveva dato una «speranza kantiana» – così Marini, ricordando un saggio di Friedrich Dürrenmatt – di trasformazione in senso repubblicano del sistema degli stati. Da traduttore esperto, Marini rendeva puntualmente quella parola con l'italiano «pubblicità», che riteneva più fedele alla lingua russa, invece di «trasparenza», il termine entrato nell'uso corrente. Nella parola-simbolo della politica gorbačëviana veniva così riscontrato un concetto fedele al Kant filosofo politico, quello della *Publizität* (o anche *Öffentlichkeit*), che in queste lezioni torna a caratterizzare alcuni momenti centrali del pensiero del filosofo, come lo scritto sull'illuminismo e la *Pace perpetua*, nei suoi importanti luoghi del «Secondo Supplemento» e dell'«Appendice».

Una tale vocazione alla «pubblicità» accompagna costantemente l'altro motivo centrale della lettura di Marini, quello della *Weltrepublik*⁶. Nello scorrere il volume, si avrà modo di ripercorrere la genesi di una tale interpretazione, i cui tratti significativi erano già tutti presenti in un corso universitario del 1989/90, sul cui canovaccio in seguito sarebbe stato redatto il libro.

3. Come avveniva sempre per i lavori di Marini, la stesura di un'opera monografica era anticipata da una lunga e impegnativa attività preparatoria che passava attraverso lezioni e discussioni, le quali sovente coinvolgevano anche gli studenti della Facoltà di Scienze Po-

safia del diritto svoltosi a Pisa nel 1963, dal quale, però, Marini prese in seguito le distanze: cfr. G. Marini, *Lo Stato di diritto kantiano e la critica di Hegel*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XLI (1964), n. 1/2, pp. 227-237. Sul tema si veda anche il saggio, di parecchi anni successivo, *Tra Kant e Hegel. Per una riaffermazione dell'antico concetto di società civile*, «Teoria», X (1990), n. 1, pp. 17-28.

⁵ G. Marini, *La concezione kantiana di una repubblica mondiale* cit., pp. 30-31.

⁶ G. Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in *Tre studi* cit., pp. 71-87, in part. pp. 75 ss; Id., *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di G.M. Chiodi, G. Marini e R. Gatti, Milano, Angeli, 2003, pp. 19-34.

litiche. Le dispense del corso, ora a nostra disposizione nella versione manoscritta dall'allora studentessa Francesca Capovani, sono state molto utili per sciogliere talune ambiguità del testo, e si sono rese indispensabili per l'integrazione dei luoghi nei quali il dettato dell'autore si presentava incompleto o lacunoso⁷. Oltre che necessaria, questa operazione non ci è parsa affatto illegittima, proprio perché lo stesso autore stava facendo largamente impiego di quelle note nella stesura del lavoro.

Ciò che definiamo 'manoscritto', in effetti, è un testo in formato digitale contenuto in un unico documento, che Marini aveva preparato come versione definitiva di un'opera intitolata *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. La versione originaria presentava all'inizio una premessa e una scansione in quattro parti distinte, la prima delle quali dedicata al tema del diritto, la seconda allo stato, la terza all'ordinamento internazionale e la quarta, incompiuta, al tema del chiliasmo. Marini aveva sottotitolato l'indicazione della quarta parte con l'espressione: «Il dilemma chiliastico», facendo allusione alla controversia aperta all'interno del pensiero kantiano tra l'idea di un *chiliasmo filosofico* e quella di un *chiliasmo teologico*. Con il primo termine egli intendeva «il regno del diritto sulla terra», con il secondo «un regno della virtù sulla terra, e quindi il regno di Dio» al quale si riferisce la profezia. Sulla questione dei due chiliasmi è utile premettere fin d'ora che, pur accettando il primo, Marini metteva decisamente in dubbio la presenza coerente del secondo nel pensiero etico-religioso di Kant. Ma il chiliasmo filosofico, aggiungeva, «appresterà un preziosissimo aiuto all'umanità, giacché preserverà la libertà nella pace»⁸, quella libertà protetta nei singoli stati così come in un sistema cosmopolitico.

Un'ultima premessa riguarda lo stato letterario del testo, che appariva molto buono fin dall'inizio; ciò lascia supporre che l'autore ne avesse già rivisto lo stile. Lo stesso testo era invece privo delle note in calce (i rimandi apparivano all'interno del dettato principale e talvolta mancava il riferimento). Per quanto riguarda il dettato, dunque, il lavoro di cura si è limitato alla correzione di qualche refuso e alla scelta di alcune varianti lessicali, introdotte allo scopo di evitare

⁷ Le lacune interessano alcune pagine centrali della seconda parte, relativa all'ordinamento interno dello Stato; su questo si veda più avanti la nostra Avvertenza.

⁸ *Infra*, p. 235.

palesi ripetizioni. Al contrario, per quanto riguarda il formato digitale, il documento appariva senza una vera e propria impaginazione, a causa dell'impiego di un vecchio programma di scrittura. Di conseguenza, prima ancora che l'inserimento delle note e dei riferimenti alla letteratura⁹, che in genere Marini limitava a poche e autorevoli voci, una parte consistente del lavoro è stata la ricostruzione del testo di partenza. L'opera acquistava in tal modo la sua fisionomia definitiva.

4. A voler ricercare una datazione del 'manoscritto', bisogna collocarlo in un arco temporale che va dal 2001 a tutto il 2004. Tanto dalle confidenze di Marini a più di un amico, quanto dalla corrispondenza con l'editore Laterza, risulta quel che si è detto in precedenza, vale a dire che alla fine del 2003 il volume era in avanzato stato di elaborazione, ma che l'autore non si sentiva ancora pronto per licenziarlo¹⁰. Ciò per le ragioni che sappiamo: la stesura delle prime tre parti era di fatto conclusa, mancava invece quella della quarta parte.

Nel corso dell'anno 2004, Marini aveva lavorato alla relazione *Morale e politica a partire da Kant*, scritta in occasione del convegno «Kant e l'idea di Europa», svoltosi a Genova nel maggio dello stesso anno¹¹, ed era impegnato alla redazione di due nuovi saggi (ora in questo volume), entrambi dedicati al problema del chiliasmo e rimasti entrambi incompiuti. Al primo di questi lavori Marini aveva dato il titolo *Tra politica e religione: motivi chiliastici nella filosofia dell'ultimo Kant*. Lo scritto prende in considerazione il rapporto tra chiliasmo filosofico e chiliasmo teologico, soffermandosi sull'ultimo ventennio della riflessione del filosofo e in particolare sul periodo 1784-1798, dall'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* allo scritto sul progresso. Nel mezzo di questo arco temporale, ampio spazio viene riservato alla *Religione entro i limiti della mera ragione* (nelle due edizioni del 1793 e 1794). Quest'ultima,

⁹ Qualora non presenti nella versione manoscritta dell'autore, questi ultimi sono stati sempre contrassegnati.

¹⁰ Così risulta anche da una lettera a Giuseppe Laterza del 24 novembre 2003, l'ultima della corrispondenza con l'editore.

¹¹ Un appuntamento che Marini fu costretto a disertare per i gravi problemi di salute (la relazione fu poi letta da Maria Chiara Pievatolo). Il testo, con il medesimo titolo, è ora pubblicato negli atti *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico e O. Meo, Genova, il Melangolo, 2005, pp. 203-218.

con i suoi due chiliasmi, e in combinazione con lo scritto del 1798 sul progresso, era considerata da Marini un'opera fondamentale per intendere la politica in Kant, gli slanci e le riserve del filosofo nei confronti del miglioramento morale dell'umanità. Lo studio era destinato ai contributi in onore di Furio Diaz, e la versione che presentiamo risale con certezza all'aprile 2004 (l'ultima pagina riporta la datazione del mese e dell'anno, assieme all'indicazione del luogo: Università di Pisa).

La stesura del secondo lavoro è quasi certamente contemporanea o di poco anteriore; al contrario del primo, il secondo saggio si presenta quasi interamente completato e riporta il titolo *Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico kantiano tra il 1793 e il 1795*. Ora Marini torna sul tema del diritto cosmopolitico, prendendo in considerazione il problema della sua genesi e il sorgere dell'idea di una repubblica federale mondiale. Ripercorrendo quelle che già a partire dal secondo dei *Tre studi* venivano individuate come le due soluzioni di Kant – la soluzione *in thesi* e *in hypothesi* – l'autore riflette soprattutto sulla continuità fra lo scritto sulla pace e l'opera sulla religione.

La questione del chiliasmo, tema originariamente etico-religioso, è posta così in connessione con gli aspetti propriamente cosmopolitici del pensiero del filosofo. La formulazione kantiana dell'assetto cosmopolitico prevista dal chiliasmo filosofico – sono parole di Marini – si coniuga dunque con il diritto di una repubblica federale mondiale, che nel primo capitolo della *Religione* acquista la sua prima consapevole formulazione, là dove Kant, mettendo assieme e ponendo a confronto i due chiliasmi, scriverà di una «confederazione di popoli come repubblica mondiale» (*Völkerbund als Weltrepublik*). Da qui l'origine del «dilemma chiliastico».

A questi testi, raccolti a mo' di conclusione del volume, l'autore aveva premesso uno scritto concettualmente affine, dal titolo *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, già presentato a un convegno torinese nel maggio 2001¹².

Non sappiamo se Marini avesse effettivamente l'intenzione di integrare questi tre lavori nell'opera monografica, ovvero se intendesse semplicemente riprenderne i temi, conferendo alla quarta parte una redazione autonoma. In ogni caso, per l'omogeneità tematica e

¹² Ora in *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani e M.A. Pranteda, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 213-229.

cronologica, e perché contengono l'ultima parola dell'autore sull'argomento¹³, il loro inserimento ci è parso essenziale per l'effettivo compimento del volume, in quanto documento fedele del suo pensiero su un problema che egli riteneva di fondamentale importanza per la comprensione della filosofia politica kantiana.

5. Il libro su Kant è un tentativo di ricostruzione organica della filosofia politica del padre del criticismo. In più occasioni, Marini aveva notato che, nel caso della politica, il filosofo non aveva mantenuto quanto promesso, come aveva invece fatto per le altre sezioni della filosofia pratica (il diritto e l'etica); tuttavia, era convinto della possibilità di isolare, attraverso un'accurata esegesi testuale, i tratti distintivi di una vera e propria filosofia 'trascendentale' avente per oggetto la dimensione politica, come già altri interpreti avevano ritenuto possibile¹⁴. Per Marini, il tratto fondamentale di questa filosofia politica è l'idea del repubblicanesimo – termine da lui impiegato in rigorosa accezione kantiana – alla quale è dedicata gran parte del testo. Il concetto kantiano di repubblica viene posto in relazione ai luoghi fondamentali della filosofia trascendentale, come il capitolo sulle idee della *Critica della ragion pura* o la trattazione del concetto della libertà nella seconda *Critica*. La repubblica è la forma ideale di uno «stato secondo ragione», la cui realizzabilità appare garantita dalla libertà umana.

Un altro elemento fondamentale della lettura di Marini è l'estensione sistematica del concetto di repubblica al «sistema del diritto pubblico». A quest'ultimo si riferisce l'interpretazione del diritto cosmopolitico e della repubblica federale mondiale. Dal punto di vista del diritto interno, la repubblica diviene una figura istituzionale concreta: la democrazia rappresentativa. È lo stato democratico e liberale, come a volte Marini teneva a ricordare, precisando di voler evitare deliberatamente il termine «liberaldemocratico» – definizione canonica per giuristi e studiosi di politica – proprio per prendere le

¹³ Assieme ad essi si deve ricordare la recensione al volume di Gerardo Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant* (Pisa, Ets, 2001), apparsa sulla rivista «Studi kantiani», XV (2003), pp. 139-146; la recensione è importante perché vi sono anticipati alcuni degli elementi salienti della quarta parte.

¹⁴ Si pensi alle diverse figure, per citare quelle più note, di Eric Weil e di Hannah Arendt: E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963 ss; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

distanze da ogni tradizione ideologica, e per dare invece rilievo al carattere filosofico di quella forma politica. Che, in ultima analisi, il modello di riferimento finisse con l'essere proprio quello può essere anche cosa scontata, e d'altra parte appare chiaramente nelle parole impiegate dall'autore nell'ultimo saggio, là dove ritorna sulla differenza tra dispotismo e repubblicanesimo, definendo quest'ultimo come il solo ordinamento politico sopravvissuto ai totalitarismi. Ma per Marini non era primario prendere una posizione politica, bensì indicare una prospettiva teorica più ampia, attraverso l'individuazione della proposta di Kant come quella meglio confacente all'intera modernità politica.

Pertanto, la repubblica è presentata come un modello insieme liberale e democratico, con i suoi principi a priori: la libertà e l'uguaglianza di tutti i cittadini, e con la sua rappresentatività. A questo proposito, per la prima volta l'autore approfondisce una tale nozione come unico fondamento dei due caratteri essenziali del governo repubblicano: la divisione dei poteri e la rappresentanza parlamentare. Abbiamo così una lettura 'democratica' dello scritto sulla pace perpetua, fondata in particolare sull'esegesi del «Primo articolo definitivo» del progetto¹⁵.

In diretto collegamento con questa posizione viene poi la questione più nota al pubblico degli studiosi, vale a dire l'interpretazione del diritto cosmopolitico in direzione di un sovranazionalismo federalistico. Negli scritti editi, Marini aveva sostenuto in forte opposizione alla letteratura tradizionale, nel nostro paese riproposta in alcuni lavori di Norberto Bobbio, la tesi di un'interna coerenza della proposta cosmopolitica kantiana con l'idea di un vero e proprio stato mondiale di natura federale. Questo stato, precisava Marini, deve avere necessariamente una forma di governo repubblicana; con le parole di Kant, deve essere una «repubblica mondiale» (*Weltrepublik*), cioè uno «stato di popoli» (*Völkerstaat*) o *civitas gentium*. Pertanto, la sua struttura istituzionale non può essere quella di una semplice confederazione, come pure potrebbe apparire a una prima lettura dei testi, bensì di una vera e propria federazione; gli stati devono cedere perciò la propria sovranità all'unione federativa. A questo stato mondiale repubblicano Marini dà il nome di «repubblica federale mondiale» (*Weltbundesrepublik*). Alle critiche di quanti, co-

¹⁵ Su questo punto Marini si era intrattenuto nella prima parte dello scritto *Per una repubblica federale mondiale* cit., pp. 21-22.

me faceva lo stesso Bobbio, rifiutavano una simile interpretazione sulla base delle preoccupazioni kantiane per un dispotismo universale, Marini rispondeva che la tipologia di stato mondiale con forma di governo dispotica – in effetti duramente avversata da Kant come «monarchia universale» (*Universalmonarchie*) – non doveva essere confusa con la repubblica mondiale. Troviamo poste a confronto, dunque, due diverse tipologie di forma politica, aventi il medesimo oggetto (il diritto cosmopolitico) ma diametralmente opposte e tra loro inconciliabili.

L'elemento interessante di questo volume, in cui si ritrovano le posizioni fondamentali dei *Tre studi*, è un approfondimento del discorso intorno alle forme di governo internazionale attraverso una ricognizione sopra quanto Marini definisce il *Systema juris materialiter consideratum*. All'interno di una tale partizione sistematica si inseriscono anche lo statuto teorico del cosmopolitismo kantiano e la struttura istituzionale della repubblica federale mondiale, la cui esposizione qui diviene il compimento della variante più forte del diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*) e l'adeguamento della prospettiva politica ai dettami della ragion pura pratica, la quale comanda incondizionatamente di realizzare una società civile che faccia valere universalmente il diritto. In tal modo, il diritto cosmopolitico è in grado di condurre a quella stessa pace perpetua che altrove Kant descrive come il «sommo bene politico»¹⁶. Sul tema Marini aprì un personale dialogo con Bobbio, che in uno scritto aveva riconosciuto la saldezza di questa nuova interpretazione, e col quale egli continuò fino agli ultimi tempi a intrattenere corrispondenza. Su quest'ultima si potrà sapere qualcosa di più se si arriverà alla pubblicazione dei rispettivi epistolari¹⁷.

Tenendo ferma la propria prospettiva esegetica, Marini non manca però di mettere in rilievo le difficoltà e le oscillazioni del pensiero kantiano in merito alle due versioni, debole (confederale) e forte (federalista), del diritto cosmopolitico¹⁸. Si potrebbe ribadire che

¹⁶ *Rechtslehre*, Ak. VI, 355.

¹⁷ Nel riportare la tesi di Marini, Bobbio parlava di un «commentateur faisant autorité», e ulteriori precisazioni aggiungeva in nota: cfr. N. Bobbio, *La paix perpétuelle et la conception kantienne de la fédération internationale*, in Id., *L'État et la démocratie internationale*, ed. par M. Telò, Bruxelles, Ed. Complexe, 1998, pp. 149, 158.

¹⁸ Anche queste riflessioni erano state anticipate nel testo *Morale e politica a partire da Kant*, in *Kant e l'idea di Europa* cit., pp. 205 ss, 210.

queste lezioni mostrano in maniera esemplare il modo di operare dello studioso, il quale, interrogando direttamente i testi, da essi trae materiale teorico per affrontare questioni di spessore filosofico. Il Kant filosofo politico di Marini resta soprattutto l'autore della *Pace perpetua*, con il suo duplice atteggiamento di adesione alle pretese incondizionate della ragion pura pratica, da un lato, e la via più prudente, seguita «dagli uomini nella loro natura fenomenica», di un diritto internazionale rafforzato da legami confederali, dall'altro; in quest'ultimo caso, ci «si allontana da quello che *in thesi* è giusto», ma non in modo da dimenticare le richieste dell'idea positiva del diritto cosmopolitico, la repubblica federale mondiale.

6. Tra i numerosi luoghi di queste lezioni che mettono in luce la struttura sistematica del pensiero politico di Kant, tenuta assieme dalla prospettiva ermeneutica dell'autore, va considerato l'importante tema del diritto di resistenza. A questo problema Marini si era dedicato nei suoi ultimi saggi, fino a pervenire anche in questo caso a una tesi forte, in una certa misura persino 'controcorrente'¹⁹; cosa, quest'ultima, di non poco conto se ci si rammenta dell'uomo e dello studioso, il quale non indulgeva mai a colpi d'effetto interpretativi. In verità, nell'argomento in favore di forti aperture, e forse dell'aperta possibilità di una resistenza attiva al potere, Marini vedeva in controllo il proprio Kant teorico della repubblica, l'ordinamento secondo ragione: stato democratico di diritto. Nelle ragioni del diritto, pertanto, riposa il senso di ogni ordinamento politico, della società civile interna e di quella internazionale.

In questo volume Marini si intrattiene a lungo sul tema della resistenza e della rivoluzione, soffermandosi sulle incongruenze del pensiero kantiano presenti in pagine importanti della *Metafisica dei costumi*, come l'«Annotazione generale» a seguito del § 49, con le sue difficoltà logiche nel presentare i vari modi di rapportarsi alla legge, cui va aggiunta l'annotazione al § 52, con le ambiguità che questa presenta se posta a confronto con l'altro luogo. Il discorso tocca pertanto un tema sensibilissimo per la filosofia politica: quale deve essere il punto limite in cui la forza, per quanto legittima, può

¹⁹ Sulla giustificazione kantiana della resistenza cfr. *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant* (1793-1798), «Actum Luce», XXXIII (2004), n. 1/2, pp. 37 ss; *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo* cit., pp. 225-226 (*infra*, pp. 226-227).

ancora trovare giustificazione sulla base del criterio della sopravvivenza dell'ordinamento. È da notare come Marini si confronti nuovamente con lo sfondo religioso della filosofia politica antica e moderna, muovendo dalla massima «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini». Nel tema della resistenza al potere si rivela così il difficile rapporto di coesistenza tra la natura della sovranità e quel mondo del diritto appartenente alla dimensione della ragion pura.

Infine, la prospettiva della storia completa la riflessione di Marini sul pensiero politico di Kant. Ma si tratta di una storia che si lega in modo indissolubile alle sorti della metafisica del diritto, e dunque, a ben guardare, a una dimensione astorica. In ultima istanza, è il confronto con l'idea del diritto a legare l'autore al trascendentale kantiano. L'ultimo libro di Giuliano Marini appare così un compimento, come in un ideale circolo, del percorso intellettuale dell'autore, che era partito proprio dagli studi storici sul diritto, e a un diritto sorretto da forti ragioni di ordine metafisico è tornato. Ma l'esperienza dello studioso di filosofia politica non è stata priva di frutti, perché in quest'opera c'è anche la politica come tale, la quale completa ciò che egli amava definire il contenuto sapienziale del diritto, strumento indispensabile per il rispetto della libertà degli uomini.

Morale, diritto e politica si legano così in collegamento sistematico, perché la realizzazione del regno esterno della ragion pura è quel modello perfetto di società civile nel quale si riflette la natura dell'uomo, essere libero e razionale, innalzato al di sopra di tutti gli altri esseri della natura. La lezione della metafisica del diritto kantiana è allora la lezione della dignità dell'uomo: per questa ragione, il libro di Marini su Kant è un prezioso contributo per avvicinare quella «personale filosofia della politica e della morale» che, ancora più limpidamente in questo congedo, emerge dal suo autonomo confronto con i classici.

Premetteva Marini in una nota edizione di qualche anno fa: «Forse il presente lavoro non può sopportare il peso di una dedica»; ma come egli aveva pur fatto verso altri in quella occasione, nel licenziare l'opera i curatori intendono esprimere, ricordandone l'autore, tutta la loro gratitudine per la sua guida dedicata e sapiente. Della sua straordinaria umanità avvertiamo tutti la mancanza.

Pisa, novembre 2006

Nico De Federicis Maria Chiara Pievatolo

Avvertenza

I curatori hanno ritenuto loro dovere conservare la maggior fedeltà possibile al 'manoscritto'; alcune modifiche si sono rese tuttavia necessarie, sia per la mancanza di un apparato di note, sia per la presenza di lacune nel testo. Per quanto riguarda le prime, allo scopo di facilitare il compito del lettore, si è preferito il criterio delle note in calce alla pagina. Nei casi in cui è stato necessario integrare una nota già redatta dall'autore o, in sua assenza, redigerla *ex novo*, l'intervento è stato puntualmente segnalato con la sigla [N.d.C].

In merito al problema delle lacune, il manoscritto presentava due situazioni differenti: la prima riguardava un'interruzione del dettato principale all'interno della seconda parte, dedicata al diritto statuale; a questa interruzione si aggiungeva qualche incompletezza nelle citazioni da Kant, alle quali l'autore ha fatto ampiamente ricorso in tutta l'opera, anche in considerazione del suo carattere didattico.

Per colmare la lacuna principale, che consta di alcune decine di pagine del testo, si è fatto ricorso a delle «aggiunte» reperite dalle dispense del corso del 1989/90. Queste ultime interessano i §§ 3-8 della seconda parte, ora segnalati tra parentesi quadre. I curatori qui sono stati costretti a intervenire sulla trascrizione delle lezioni, soprattutto per eliminare le ripetizioni, e per modificare la punteggiatura.

Per quanto riguarda le citazioni dalle opere kantiane, l'edizione ha seguito un criterio duplice. Quando la citazione in oggetto era reperibile nelle traduzioni utilizzate da Marini (che segnaliamo più avanti), i curatori hanno proceduto alla semplice trascrizione della parte di testo mancante; al contrario, nel caso in cui si riscontravano più o meno lievi modifiche apportate dall'autore, si è preferito proseguire nella revisione, prestando fede ai criteri e alle scelte di traduzione da lui adottate anche in altre occasioni. Tutti gli interventi nel testo di Kant non redatti di pugno da Marini sono stati comunque segnalati tra parentesi quadre, ovvero con l'indicazione [Tr.d.C.].

È inoltre opportuna l'avvertenza che la prima soluzione, cioè la mera trascrizione del testo mancante, ha riguardato in modo prevalente le «aggiunte» (per le quali abbiamo certezza della traduzione utilizzata)¹. Per le parti restanti, invece, è stato impossibile seguire un criterio uniforme, per via del fatto che l'autore ha talvolta modificato le traduzioni senza segnalare la fonte, e altre volte si è servito di parafrasi – ora indicate con la sigla [P.d.G.M.].

La seconda situazione di lacunosità si riferisce all'interruzione degli ultimi due saggi della quarta parte. Qui il curatore è intervenuto unicamente per completare le citazioni rimaste in sospeso, non essendoci possibilità di integrare il testo frammentario. In considerazione tanto del carattere esegetico dei due saggi (soprattutto del secondo) quanto dell'abituale metodo di lavoro di Marini, il quale – come alcuni ricorderanno – spesso proponeva versioni modificate delle traduzioni correnti, si è scelto di completare le traduzioni lasciate in sospeso. In questo caso le integrazioni seguono rigorosamente il metodo del calco e i criteri lessicali che egli aveva ampiamente impiegato nei suoi lavori kantiani.

Un'ultima notazione vale la pena dedicare alle fonti. Marini – anche questa è cosa nota – non faceva mistero della propria propensione all'uso molto parco delle cosiddette fonti secondarie, mentre era solito conferire un'attenzione puntualissima ai testi dei filosofi, sui quali incentrava interamente le proprie lezioni, leggendo e commentando all'antica maniera². Queste lezioni sulla filosofia politica di Kant hanno per oggetto gli scritti politici kantiani sui quali Marini aveva concentrato l'attenzione nell'ultimo periodo del suo insegnamento universitario, che va dal 1989 al 2004. In questi anni, egli aveva talvolta intervallato o integrato l'argomento con temi oggetto di studi precedenti (solitamente hegeliani, e una volta weberiani), ma a partire dal 1997 Kant era divenuto una costante nei suoi programmi universitari, nei quali venivano regolarmente inclusi il *Detto comune*, la *Pace perpetua*, nonché alcune parti della *Religione* e della *Metafisica dei costumi*.

Durante questo periodo, per le lezioni sono state utilizzate quat-

¹ Vale a dire I. Kant, *Antologia di scritti politici*, a cura di G. Sasso, Bologna, il Mulino, 1977².

² Per un ricordo di Marini 'professore' cfr. M.Ch. Pievatolo, *Giuliano Marini (1932-2005)*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXXXII (2005), n. 4, p. 639.

tro diverse traduzioni. La prima è la già citata raccolta degli scritti politici edita da Gennaro Sasso per il Mulino, ma basata sulle classiche traduzioni di Gioele Solari e di Giovanni Vidari³. Nell'anno accademico 1994/95 il volumetto curato da Sasso fu sostituito da un'altra raccolta di scritti kantiani, edita sempre dal Mulino, con l'introduzione di Mario Albertini, che faceva riferimento alle medesime traduzioni⁴. A partire dal corso del 1997/98, quest'ultima raccolta fu sostituita con l'edizione laterziana degli *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli. Poco dopo, infine, Marini adottò per tre anni consecutivi la traduzione di Vincenzo Cicero dello scritto sulla *Pace perpetua* (Milano, Rusconi, 1997), al termine dei quali ritornò alla traduzione di Laterza, che nel frattempo aveva annotato ed emendato in vari luoghi. Nonostante l'assidua frequentazione con l'edizione laterziana, in questo lavoro l'autore attinge soprattutto dalla raccolta di Sasso, alla quale si farà generalmente riferimento per le citazioni dai testi di Kant; con molta probabilità ciò è dovuto al fatto che il manoscritto segue il canovaccio delle dispense 'Capovani', le quali si basano appunto su quel testo. Tuttavia, in considerazione delle correzioni e delle modifiche di cui si è detto, e più in generale per esigenze di semplificazione, la presente edizione limiterà i riferimenti al solo originale tedesco, fatti salvi alcuni casi specifici. Le citazioni dai testi originali di Kant seguiranno la forma canonica (la lettera A per la prima e la lettera B per la seconda edizione dell'opera, seguite dal numero di pagina); tra parentesi viene indicato anche il volume dell'edizione dell'accademia (*Akademieausgabe*) in numero romano, con la relativa pagina in numero arabo.

Maria Chiara Pievatolo ha curato la prima parte del volume; Nico De Federicis le parti seconda, terza e quarta.

I curatori desiderano ringraziare la Facoltà di Scienze Politiche e il Dipartimento di Scienze della Politica dell'Università di Pisa, nelle persone del Preside, prof. Claudio Palazzolo, e del Direttore, prof. Romano Paolo Coppini, che hanno permesso la pubblicazione dell'opera favorendo la concessione di un finanziamento. La pub-

³ Tali traduzioni sono state originariamente pubblicate nella collana «Classici del pensiero politico» Utet: cfr. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, Utet, 1956 ss.

⁴ I. Kant, *La pace, la ragione e la storia*, a cura di M. Albertini, Bologna, il Mulino, 1985.

blicazione ha goduto anche di un contributo parziale a carico dei fondi della ricerca di rilevante interesse nazionale *Il potere e la parola: religione, politica, comunicazione* (Cofin 2004), della quale Giuliano Marini è stato coordinatore nazionale fino alla sua scomparsa. Il volume che ora vede le stampe doveva essere il suo personale contributo alla ricerca; la pubblicazione onora così l'impegno morale contratto dall'autore verso gli enti finanziatori.

Si ringraziano, inoltre, il prof. Claudio Cesa per il suo costante interessamento alle sorti di questo lavoro, e la dott.ssa Francesca Capovani per aver generosamente messo a disposizione il manoscritto delle lezioni.

Un ringraziamento del tutto speciale va alla moglie di Giuliano Marini, Giovanna Maria, e alle figlie Silvia ed Elisabetta; è grazie alla loro sensibilità e alla loro forza d'animo che l'edizione ha potuto vedere la luce in così breve tempo.

N.D.F. M.C.P.

Sigle e abbreviazioni

Ak.	<i>Kants Gesammelte Schriften</i> , Akademieausgabe, hrsg. von Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss
KRV	I. Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , Riga 1781, 1787 ²
KPV	I. Kant, <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , Riga 1788
KU	I. Kant, <i>Kritik der Urteilskraft</i> , Berlin u. Libau 1790, Berlin 1793
GMS	I. Kant, <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> , Riga 1785
Idee	I. Kant, <i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> , «Berlinische Monatsschrift» Bd. 4 (1784), pp. 385-411
WiA	I. Kant, <i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> , «Berlinische Monatsschrift» Bd. 4 (1784), pp. 481-494
Rel.	I. Kant, <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> , Königsberg 1793, 1794 ²
Gemeinspruch	I. Kant, <i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> , «Berlinische Monatsschrift» Bd. 22 (1793), pp. 201-284
ZeF	I. Kant, <i>Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf</i> , Königsberg 1795, 1796 ²
MdS	I. Kant, <i>Die Metaphysik der Sitten</i> , Königsberg 1797, 1798 ²
Streit, II	I. Kant, <i>Der Streit der Fakultäten</i> , Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?, Königsberg 1798
Anthropologie	I. Kant, <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> , Königsberg 1798
F	I. Kant, <i>Fondazione della metafisica dei costumi</i> , trad. it. di P. Chiodi, a cura di R. Assunto, Roma-Bari 1990 ³
R	I. Kant, <i>La religione nei limiti della semplice ragione</i> , trad. it. di A. Poggi, rev. a cura di M. Olivetti, Roma-Bari 1985

ASP I. Kant, *Antologia di scritti politici*, a cura di G. Sasso, Bologna 1977²

SPD I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995

La filosofia cosmopolitica di Kant

Introduzione

Premessa

Questo è un corso di lezioni sulla filosofia politica di Kant. Ci imbattiamo, preliminarmente, in un problema: quali sono i testi che dovremo studiare? Ci ha lasciato Kant un sistema di filosofia politica, dal quale possiamo ragionevolmente prendere le mosse, come da [un] testo fondamentale che esprima il suo pensiero sul problema politico? Il testo sistematico più vicino per argomento è la *Metafisica dei costumi*, dell'anno 1797: opera che da molti fu ritenuta minore, non al livello di profondità speculativa delle altre grandi opere kantiane, forse anche opera senile, più compilativa che innovatrice. Negli ultimi decenni, quel giudizio è stato riveduto, ed anche la *Metafisica dei costumi* è considerata una delle grandi opere sistematiche kantiane: per quanto riguarda i nostri temi, tuttavia, se fosse solo per quell'opera, forse non ci sarebbe motivo di occuparci della filosofia politica di Kant come di pensiero vivente e capace di darci risposte per i nostri problemi di oggi. Si pone quindi il problema delle fonti da indagare per comprendere che cosa effettivamente Kant abbia pensato sulla politica; intendendo dire, che cosa abbia pensato che sia degno della sua grandezza speculativa.

In questo ordine di idee, i nostri testi saranno soprattutto i seguenti:

- *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784);
- *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784);
- *Sopra il detto comune: «Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793);
- *Per la pace perpetua: un progetto filosofico* (1795);
- *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798).

Naturalmente, dopo quanto abbiamo detto, non potremo ignorare la *Metafisica dei costumi*, alla quale ci riferiremo per gli aspetti più propriamente politici; e quindi, più precisamente, per la trattazione del diritto pubblico e non già, salvo alcuni casi, per il diritto privato e per la dottrina della virtù.

Infine, una particolare attenzione dedicheremo al capitolo III dell'opera *La religione entro i limiti della mera ragione* (1793). Frutto dell'ultimo decennio dell'operosità intellettuale di Kant, quest'opera è spesso vicina, in tesi fondamentali, a taluni testi politici e soprattutto allo scritto *Per la pace perpetua* e allo scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, ovvero ai testi caratterizzati da un maggior ardimento politico.

La nostra trattazione sarà frequentemente di carattere esegetico, ma non ripercorrerà gli scritti sopra elencati nel loro ordine cronologico, e neppure seguendone l'esteriore struttura e la successione argomentativa. La nostra attenzione sarà soprattutto rivolta alla ricerca della struttura interna del pensiero politico kantiano complessivamente considerato; quindi spesso procederemo per scomposizione e ricomposizione dei suoi scritti politici. Tenteremo in tal modo di ricostruire quell'opera politica sistematica che Kant non ci ha dato, cercando di superare l'occasionalità e frammentarietà di tali scritti. In questo tentativo non potremo prescindere dalle grandi opere kantiane di argomento non specificamente politico, prime fra tutte le tre *Critiche*.

Articolazione generale del corso

1. *Ragione e realtà* La filosofia kantiana può essere considerata una filosofia dell'approssimazione, sia nel campo conoscitivo, sia nel campo pratico.

In campo conoscitivo, noi non possiamo comprendere la realtà nella sua totalità. Infatti, la nostra facoltà conoscitiva è segnata da limiti invalicabili, e la nostra conoscenza è soltanto conoscenza di fenomeni (*Erscheinungen*, talora reso anche con apparenze, come da Giorgio Colli nella sua traduzione della *Critica della ragion pura*), ossia di ciò che «appare» a noi in quanto rientra nelle forme a priori della nostra sensibilità (spazio e tempo) e del nostro intelletto (le dodici categorie, tra le quali sono quelle di sostanza e di causa). Pur segnati da questi limiti, noi aspiriamo alla conoscenza della totalità; cerchiamo di comprendere la realtà come intero, in modo che la no-

stra conoscenza non lasci alcun residuo fuori da se stessa. Le nostre conoscenze derivano dall'esperienza e noi tendiamo ad estenderle e a organizzarle in sempre più ampie unità sistematiche, nell'intento di raggiungere una conoscenza unitaria della realtà. Ma il nostro è solo un tentativo, espressione di una inestinguibile tendenza a raggiungere una meta che per noi resterà irraggiungibile. Perciò, questa è una filosofia della perenne approssimazione: tale la affermava Kant, tale la dicevano criticamente altri filosofi posteriori, come Hegel. È la filosofia concessa ad esseri finiti.

Lo stesso rapporto si impone nell'ambito pratico. Qui la ragion pura pratica, della quale siamo partecipi in quanto esseri liberi, dà una legge morale a noi stessi – ossia è autonoma –; e noi per certi aspetti, grazie alla ragione pratica, riusciamo a superare i limiti della nostra conoscenza teoretica (primato della ragion pratica), che rimane confinata nell'esperienza. Ma noi non siamo soltanto esseri intelligibili; siamo anche esseri sensibili, caratterizzati da inclinazioni che non sappiamo controllare completamente, e con le quali siamo sempre in lotta, senza mai riuscire ad adeguare la legge morale nella sua compiutezza. Quindi, anche nell'ambito pratico, il comportamento umano tende perennemente ad un'adeguazione alla legge morale derivante dalla ragione pratica; ma questa nostra tendenza è destinata a rimanere inappagata. Se ci fosse spontanea coincidenza fra il nostro comportamento e la legge della ragione pratica, si avrebbe la santità, non la moralità, che è invece caratterizzata dalla lotta contro le inclinazioni. Ma la santità non ci è concessa in questo mondo, e per essa Kant postula la vita ultraterrena. Anche nel campo pratico, quindi, c'è una scissione che non può essere risolta; ed anche la filosofia pratica di Kant può quindi esser detta una filosofia dell'approssimazione. Vuoi nella conoscenza, vuoi nella pratica, noi ci riveliamo esseri finiti che tendiamo perennemente ad una meta irraggiungibile. Soltanto Dio, essere infinito, non conosce questi limiti.

2. *Lo stato* Quando parla di stato, Kant usa spesso il termine società civile (*bürgerliche Gesellschaft*, *societas civilis*), termine proprio della tradizione del pensiero politico occidentale. La *koinonia politiké* dei Greci, come la *societas civilis* romana e giusnaturalistica, è la *societas civium*, la società dei cittadini, l'insieme a cui danno luogo coloro che si uniscono in società e si sottopongono ad un'autorità ad essi superiore, in grado di far valere il diritto con la forza della coazione. Anteriormente alla società civile intesa in tal modo, c'è lo sta-

to di natura, o *societas naturalis*; tutto il pensiero giusnaturalistico ha meditato su questa alternativa, e Kant è l'ultimo grande pensatore che si ricollega a questa tradizione. Secondo il suo pensiero, gli uomini già nello stato di natura avevano norme derivanti dalla loro ragione per regolare la loro condotta. Ma queste norme mancavano di certezza nella loro applicazione, perché erano rimesse al buon volere degli uomini nella loro azione reciproca, e coloro che vedevano offeso il loro diritto non avevano la possibilità di farlo rispettare, se non usando la propria forza. La società civile o stato si ha, appunto, quando gli uomini si sottopongono ad un'autorità superiore. Questa è anche la società che segna il passaggio dalla barbarie alla civiltà.

Kant si domanda quando una società possa dirsi civile secondo l'insegnamento della ragione; cioè non andando dietro all'esperienza degli uomini, sebbene quest'ultima possa pur sempre fornire degli utili fili conduttori. Com'egli scrive, non dobbiamo guardare soltanto all'esperienza come talpe, ma comportarci come esseri nati per camminare eretti e per guardare il cielo¹. Ciò vuol dire che non dobbiamo regolarci secondo ciò che succede empiricamente, ma secondo quel che ci detta la ragione. Detto secondo il suo linguaggio, non dobbiamo comportarci secondo un'antropologia pragmatica, che consideri gli uomini nel loro comportamento empirico di esseri soggetti ad inclinazioni, affetti, passioni, bensì dobbiamo comportarci secondo una metafisica dei costumi, cioè una dottrina che vada al di là del carattere fisico-fenomenico degli uomini e si basi invece sul loro carattere razionale-noumenico.

Kant si domanda quand'è che si ha uno stato secondo ragione. Tratta questo problema nello scritto sul rapporto fra teoria e pratica, del 1793, nel progetto filosofico *Per la pace perpetua*, del 1795, nella *Metafisica dei costumi*, del 1797. E risponde che una società civile secondo ragione è la repubblica, che egli contrappone al dispotismo. Kant riporta la distinzione classica delle forme di stato basata sul numero di coloro che governano – monarchia, aristocrazia, democrazia – ma afferma altresì che agli uomini non interessa tanto il numero di coloro che governano, quanto invece il modo in cui essi governano. E sotto questo riguardo le forme di stato sono due: repubblica e dispotismo. Il dispotismo è qualcosa di informe, cioè privo-di-una-forma-interna, non-interiormente-organizzato. Precisa-

¹ *Gemeinspruch*, A 205-206 (Ak. VIII, 277).

mente, dispotico è lo stato nel quale non c'è distinzione tra chi fa le leggi e chi le applica; repubblicano è lo stato nel quale si ha questa distinzione. La repubblica è strutturata al suo interno, è organizzata, ha una forma, e questa forma consiste nella distinzione rigorosa fra l'elaborazione della legge e la sua applicazione.

Kant riprende la teoria di Montesquieu sulla tripartizione dei poteri – legislativo, esecutivo, giudiziario –, della quale è uno dei più rigorosi teorici. Per Kant il potere legislativo dispone in via generale, il potere esecutivo dispone secondo la particolarità (per gruppi di casi), quello giudiziario dispone per il singolo caso. Parlando in termini logici, si può dire che i poteri sono rivolti rispettivamente all'universalità, alla particolarità, all'individualità. L'esistenza di questi tre distinti poteri fa sì che non si cada nel dispotismo: chi fa la legge è diverso da chi la applica nell'attività di governo e da chi giudica in base ad essa. Inoltre, in una società civile secondo ragione la legge è data dal popolo attraverso i suoi rappresentanti, e non dal popolo direttamente. Kant è avverso alla democrazia diretta, come Rousseau l'aveva teorizzata; e ciò accade nonostante il suo riconoscimento di esser debitore di Rousseau per la fondazione della morale nell'autonomia degli uomini come esseri razionali. Ma la democrazia diretta è per Kant la forma politica più vicina al dispotismo e più incline a cadervi; addirittura, una forma intrinsecamente dispotica².

La fonte della sovranità è la volontà generale del popolo inteso come collettività; ma la volontà generale è espressa, e tradotta in legge, attraverso i suoi rappresentanti; Kant è quindi teorico della democrazia rappresentativa. Anche questa distinzione tra il popolo e chi lo rappresenta è un aspetto di quella struttura formale che è necessaria allo stato per essere razionale: una democrazia diretta, in cui tutti fanno la legge e tutti giudicano nei casi che si presentino e siano bisognosi di un giudizio, è una non-forma (*Unform*), un'entità non strutturata al suo interno.

Una società secondo ragione è basata su un diritto coattivo, ed ha la funzione di far rispettare la libertà dei singoli. A questo fine occorre la coazione. Il cittadino che ha violato la libertà altrui deve essere punito; in questo modo viene negata la negazione della libertà originaria, e attraverso questa negazione della negazione viene riaffermata quella libertà originaria, che però diventa libertà civile.

² ZeF, AB 26 (Ak. VIII, 352).

Quindi la coazione è necessaria al diritto, e la libertà è unita intrinsecamente all'esistenza di un diritto coercitivo. Libertà e diritto coercitivo sono due facce della stessa medaglia: su questo punto Kant è inflessibile. Ma Kant afferma, nello stesso tempo, che uno stato secondo ragione deve essere organizzato sempre meglio, in modo da tendere ad una sempre maggiore riduzione dell'intervento coercitivo. Anche se questo è un ideale irrealizzabile nella pratica, tuttavia gli uomini hanno la possibilità e il dovere di tendere ad esso: così si esprime Kant nella *Critica della ragion pura*. C'è una scissione tra il modello teorico e la nostra possibilità di realizzarlo; ed anche in questo campo, come in genere, la filosofia di Kant è una filosofia dell'approssimazione.

3. *L'organizzazione internazionale* È questo il problema che ha avuto la minore elaborazione analitica da parte di Kant; ma nello stesso tempo, quello in cui troviamo le prospettive più audaci e attuali. Egli non ci ha lasciato un'opera sistematica che tratti diffusamente l'argomento. Il problema che si pone all'umanità, e che dev'esser quindi indagato dal filosofo, è quello di superare l'attuale condizione di un diritto internazionale (*jus gentium*) che non è in grado di regolare coattivamente i rapporti tra i popoli. Il diritto internazionale del suo tempo (e in gran parte il discorso vale anche per il nostro tempo) è per Kant soltanto uno *jus belli*: quando e come si possa fare la guerra. Bisogna dar vita a un diritto che sia qualcosa di più. Kant distingue due soluzioni:

1. confederazione di stati (*foedus pacificum*, *foedus amphyctyonum*, *Föederalismus*, *Föderation*): con parole derivate dal latino *foedus*, che significa alleanza, Kant si riferisce a ciò che noi oggi chiamiamo *confederazione*, e che noi scriveremo, come gli altri fanno, (con)federazione;

2. stato di popoli (*civitas gentium*, *Völkerstaat*): uno *stato unitario dei popoli* di tutta la terra, che abolisca la sovranità dei singoli stati.

Kant sentì fortemente il problema di un'organizzazione internazionale che eviti la guerra, e scrisse il suo celebre progetto filosofico per la pace perpetua. Tuttavia, in quel progetto, e in altri scritti, egli è parso oscillare fra la prima e la seconda soluzione. In ogni caso, anche nel problema della convivenza internazionale noi ci troviamo di fronte un dover essere, cioè dobbiamo tendere a un ordinamento cosmopolitico che annulli il ricorso alla guerra – il che non vuol dire che annulli qualsiasi tipo di conflitto, di antagonismo, di discordia

tra gruppi e fra popoli; e meno ancora che annulli il ricorso alla coazione, che sarebbe sempre inevitabile, come per ogni singolo stato al suo interno, ma che secondo ragione dovrebbe tendere a una sempre maggiore riduzione, in corrispondenza ad una sempre migliore organizzazione giuridica.

Parte prima

Ragione e realtà

1. Kant e l'illuminismo

Lo scritto del 1784 sull'illuminismo (*Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*) si presta a fungere da introduzione al nostro tema, perché richiama molti principi generali della filosofia di Kant, con un particolare riguardo al problema politico.

Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive che la filosofia di Kant si può considerare l'illuminismo reso metodico. L'illuminismo aveva rappresentato una grande tendenza storica, per la quale la critica razionale aveva investito tutta la realtà. Questo atteggiamento, in Kant, viene reso metodico, in quanto sottopone a critica tutto, a cominciare dalla ragione stessa che è l'organo della critica. È la ragione che sottopone a critica i suoi stessi poteri. Si ha così, in distinte opere, la critica della ragion pura, la critica della ragion pratica, la critica della facoltà di giudicare.

Nello scritto sull'illuminismo, Kant risponde ad una sorta di sondaggio tra i filosofi, promosso dalla «Rivista mensile di Berlino». Kant accenna alla risposta già data da Moses Mendelssohn, rappresentante autorevole dell'illuminismo tedesco. Quando noi diciamo «illuminismo», ci riferiamo ad un periodo della storia della cultura, o anche a una tendenza culturale. I tedeschi dicono *Aufklärung*, che di solito dev'essere tradotto «illuminismo», nel senso ora precisato, ma talora dev'essere tradotto «rischiaramento», quando il termine allude all'opera di rischiaramento delle coscienze, promossa dall'illuminismo come tendenza (e «rischiaramento» si traduce la parola nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel). Una volta nella nostra lingua si diceva «i lumi», e la parola comprendeva entrambi i significati.

Kant distingue fra sensibilità, intelletto e ragione. La sensibilità è la facoltà del soggetto di essere modificato o affetto dall'oggetto

esterno, attraverso le forme dell'intuizione sensibile, spazio-temporale. L'intelletto (*Verstand*) è la facoltà conoscitiva che rimane entro i propri limiti, e che all'oggetto, assunto attraverso le forme della sensibilità, applica le forme pure dell'intelletto o categorie. Ragione (*Vernunft*) è la facoltà conoscitiva che si avventura al di là dei detti limiti, per investire i problemi di Dio, dell'anima immortale, del mondo considerato come totalità. Il nostro testo parla della facoltà conoscitiva dell'uomo, ed usa la parola *Verstand*, che noi possiamo intendere in modo generico come intelletto o anche come intelligenza. Kant afferma qui che è difficile per il singolo uomo, con le sue sole forze, sottrarsi allo stato di minorità intellettuale; ma che non è altrettanto difficile per la comunità. Quello che è difficile al singolo, è possibile al pubblico, se è lasciato libero di pensare, riflettere, criticare. Per l'influenza dell'uno sull'altro, il potere di uscire da questo stato di minorità è esaltato. Purché si lasci libertà di critica, il vivere insieme aiuta la libertà¹.

Potrà accadere – osserva Kant – che, tra coloro che sono istituzionalmente deputati alla tutela e al controllo dei cittadini, alcuni penseranno con la propria testa e quindi saranno immuni dai pregiudizi che vivono nella comunità: essi toglieranno questo giogo della minorità da se medesimi, e indurranno il pubblico a pensare autonomamente. Instilleranno nei cittadini una stima razionale di sé. Ma ci potranno essere taluni di questi «tutori» che non sono arrivati ad un pieno rischiaramento entro se stessi ed entro le proprie convinzioni, cioè non sono ancora giunti ad un pieno uso delle proprie facoltà critiche, essendo solo in parte liberi da pregiudizi. Perché si abbia un completo rischiaramento, occorre che sia data libertà di critica: il rischiaramento non può essere frutto di una rivoluzione politica, e richiede tempi più lunghi. Quando quel popolo fosse spinto dai suoi «tutori» politici a liberarsi dal giogo della tutela, esso non potrebbe mai farlo completamente; anzi, costringerebbe i propri tutori, in quanto non compiutamente rischiarati, a rimanere essi stessi nei pregiudizi, cioè farebbe perdurare l'efficacia dei pregiudizi in cui è stato educato².

La libertà della critica è detta da Kant anche «libertà della penna», o «pubblico uso della ragione». Che cosa significa «pubblico

¹ *WiA*, A 483 (Ak. VIII, 36).

² *Ibid.*, A 483-484 (Ak. VIII, 36).

uso della ragione»? Significa il diritto di chiunque di criticare, come studioso, ossia con i propri scritti, qualsiasi oggetto; l'uso è detto «pubblico» perché riguarda tutta la comunità in cui il singolo vive. La critica scientifica e filosofica investe qualsiasi argomento, ed ha una efficacia estesa all'intera comunità dei lettori, che potenzialmente coincide con l'umanità. In questo senso, si può dire che l'uso è «pubblico». Quello che Kant non ammette è un uso «privato» della ragione – così egli si esprime – cioè un uso della ragione che esprima la sua efficacia all'interno dell'ambito nel quale il singolo si trovi ad agire. In questo senso, la comunità in cui egli opera è minore della comunità universale, ovvero è una comunità «privata» anziché «pubblica». In quella comunità minore o «privata», l'uomo deve obbedire.

Tre sono gli esempi di «uso privato della ragione» che Kant illustra: nell'ambito militare, nell'ambito tributario, nell'ambito ecclesiastico. 1) Nell'ambito militare, non si può mettere in discussione il fondamento di un ordine ricevuto: se un militare lo facesse, sarebbe censurabile, mentre egli potrebbe, come studioso, mettere in discussione il fondamento di quell'ordine di fronte alla comunità degli studiosi. 2) Parimenti per quanto riguarda il versamento delle imposte: il cittadino non può rifiutarsi di pagare i tributi, ma può sempre, come studioso, sottoporre a critica una imposizione che ritiene ingiusta. 3) Il terzo caso, a dire di Kant stesso, è il più importante, perché con la religione si tocca la sfera più delicata della libertà degli uomini. Ma anche qui vige la distinzione kantiana: un ecclesiastico non potrà, insegnando il catechismo della sua chiesa, sottoporre a critica la dottrina che deve trasmettere. Kant vive in una società pluriconfessionale, ed allude al caso di un ecclesiastico che eserciti un ufficio in una chiesa: in questa sua funzione – cioè in un ambito «privato» perché minore rispetto alla comunità universale degli studiosi – egli dovrà limitarsi a trasmettere la dottrina della sua chiesa. Ciò non gli impedirà, tuttavia, di esercitare come studioso il suo diritto alla critica, che in tal caso sarà un «uso pubblico della ragione». Tutto ciò evidentemente entro certi limiti, giacché, se egli non condividesse più quella dottrina religiosa nei suoi lineamenti fondamentali, avrebbe il dovere di abbandonare quell'ufficio entro una determinata chiesa. A questa elencazione esemplificativa Kant fa seguire un celebre elogio di Federico II di Prussia, ritenuto assertore della distinzione kantiana: il suo motto potrebbe essere così formulato: «Ragionate quanto volete, ma obbe-

dite» (esercitate quanto volete l'uso pubblico della ragione, ma non l'uso privato)³.

Questa insistenza di Kant sull'uso pubblico della ragione in materia religiosa è molto importante, giacché nel fatto religioso egli vede il punto culminante dell'illuminismo, e nella minorità in materia religiosa la più dannosa ed umiliante delle forme di minorità. Non è lecito al monarca o ad un consesso di ecclesiastici o al popolo (che per Kant è fonte della sovranità) impedire l'uso pubblico della ragione in materia religiosa. Neppure il popolo può vincolare sé o le generazioni successive ad un credo immutabile: un tale «contratto» – nel senso in cui si parla di contratto sociale – impedirebbe il progresso nel rischiaramento dell'umanità; esso sarebbe contrario alla dignità degli uomini in quanto esseri razionali, i quali hanno il diritto di esercitare la critica su ogni argomento⁴.

Il confronto con la volontà generale del popolo è la pietra di paragone che Kant usa per saggiare qualsiasi disposizione che riguardi il popolo. Chi detiene il potere supremo deve considerarsi rappresentante della volontà generale: come si esprime Kant, deve reggere lo stato nello spirito del repubblicanesimo; secondo questo stesso spirito, egli dovrà lasciare i sudditi liberi di fare quello che credono per la salvezza della loro anima. Il potere pubblico non potrà ingerirsi nell'interiorità delle coscienze, nel «foro interno» dei cittadini; ciò che riguarda la virtù è sottratto al potere coattivo dello stato. Così pure deve dirsi della ricerca della felicità, che è il soddisfacimento delle inclinazioni: ciascuno, finché non lede la libertà degli altri, ha diritto di ricercare la felicità dove crede, senza sottostare alle indicazioni e all'intervento dello stato.

Di che cosa invece deve occuparsi lo stato? Deve occuparsi soltanto di far sì che l'uno non eserciti violenza sull'altro e non ne leda la libertà. Lo stato deve assicurare che tutti abbiano una uguale sfera di libertà esterna. La sua azione si limita al «foro esterno», non potrà intervenire in questioni di coscienza. Questo problema è connesso alla definizione del diritto, che Kant aveva dato solennemente nella *Critica della ragion pura*, cioè tre anni prima del nostro testo. Lì Kant aveva scritto: «Il diritto è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro in

³ *Ibid.*, A 485-486 (Ak. VIII, 37-38).

⁴ *Ibid.*, A 488-489 (Ak. VIII, 38-39).

quanto ciò è possibile secondo una legge universale»⁵. Nella *Metafisica dei costumi*, nel 1797, Kant darà la sua più nota definizione del diritto: «Il diritto è l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno coesiste con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà»⁶. Come si vede, la definizione è la stessa, ed anche nello scritto sull'illuminismo il compito del potere politico è limitato all'azione necessaria perché la libertà di ciascuno sia rispettata dagli altri; ovvero – diremmo oggi con terminologia che Kant non avrebbe approvato, e che è neokantiana – ciascuno dev'esser libero di attuare i suoi valori. Per parlare in linguaggio kantiano, dobbiamo dire che lo stato non deve ingerirsi nel foro interno; se così facesse, si esporrebbe alla censura che un grammatico rivolse all'imperatore Tiberio: *Caesar non est super grammaticos*⁷.

Le «condizioni» di cui parla la seconda definizione coincidono con i «limiti» di cui parla la prima. Incontriamo qui il concetto tipicamente kantiano di limite, che indica confini, barriere, che impediscono al singolo di ledere la libertà altrui. Kant ha toccato questo aspetto per chiarire il rapporto fra sfera politica e sfera morale.

Si domanda poi Kant: «Viviamo noi attualmente in un'età rischiarata?». E risponde: «No, bensì in un'età di rischiaramento». Ovvero: è in atto un'opera di rischiaramento tramite la critica, che ci avvia verso una situazione ideale di un'umanità rischiarata. Segue l'elogio di Federico II, principe illuminato, che darà al suo secolo il nome di «secolo di Federico». Accanto alla religione bisogna porre la legislazione come oggetto dell'uso pubblico della ragione. Anche in questo, Federico II è esemplare: «Ragionate quanto volete, ma obbedite»⁸.

Questo accenno all'illuminismo come età della critica c'è anche nella *Critica della ragion pura*, ove leggiamo: «Quella in cui viviamo è la vera e propria età della critica, a cui tutto deve venire sottoposto. Con la sua santità la religione, con la sua maestà la legislazione, pretendono solitamente di sottrarsi alla critica, ma in tal modo esse sollevano nei loro confronti un grosso sospetto, compromettendo

⁵ KRV, A 43 B 61 (Ak. III, 66); cfr. *Gemeinspruch*, A 205-206 (Ak. VIII, 277).

⁶ *MdS*, «Rechtslehre», AB 33 (Ak. VI, 230).

⁷ *WiA*, A 490 (Ak. VIII, 40).

⁸ *Ibid.*, A 493 (Ak. VIII, 41).

quella stima non simulata che la ragione concede solo a ciò che si sia rivelato in grado di resistere al suo libero e pubblico giudizio»⁹.

Rimane naturalmente la distinzione fra uso pubblico e uso privato della ragione: il primo consentito e benefico, il secondo inammissibile e dannoso. In proposito, Kant svolge considerazioni interessanti per la visione del progresso nella storia dell'umanità. Alla fine del saggio sull'illuminismo leggiamo osservazioni sul progresso: che cosa favorisce lo sviluppo della civiltà? Se consideriamo il corso della civiltà umana nel suo insieme, ci rendiamo conto che occorrono limiti alla libertà esterna degli individui, proprio per favorire un più ampio sviluppo della civiltà: troviamo qui lo stesso concetto del diritto prima esaminato. Infatti, un più alto grado di libertà – cioè una libertà che consentisse un uso critico della ragione anche negli ambiti privati – porrebbe al progresso della civiltà ostacoli insormontabili. Si cadrebbe infatti in una situazione di anarchia, in cui esisterebbe ancora la legge, ma non più la forza per farla rispettare; lo sviluppo della civiltà sarebbe ostacolato dalla violenza. Invece un grado minore di libertà civile – cioè quello che consente il solo uso pubblico della ragione e mantiene ben fermi gli obblighi di obbedienza negli ambiti privati in cui i singoli si trovino ad operare – garantisce il progresso della civiltà e della libertà dello spirito, con tutte le conquiste della civiltà¹⁰.

Pensieri simili a questi incontreremo nello scritto del 1798 sul progresso. Kant si domanderà se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio, e risponderà positivamente. Ma sempre egli riterrà necessario un diritto coattivo, e ad esso collegherà la garanzia di una effettiva libertà degli uomini. Egli prevede che gli stati faranno sempre minore uso della forza, e che maggiore sarà, in tempi molto lunghi, il rispetto per il diritto. Questa tendenza si estenderà progressivamente anche ai popoli nelle loro relazioni esterne, fino a giungere ad una società cosmopolitica.

2. Le tre domande della filosofia

Secondo le argomentazioni che finora abbiamo seguito, illuminismo e critica possono essere intesi come omogenei; la critica si può con-

⁹ KRV, A XII (Ak. IV, 9).

¹⁰ WzA, A 493 (Ak. VIII, 41).

siderare il culmine, il perfezionamento dell'illuminismo; secondo l'espressione hegeliana, la filosofia di Kant può essere considerata come l'illuminismo reso metodico. La critica diventa sistematica, investe tutti i campi, e quindi anche la stessa ragione che è l'organo della critica.

La critica, afferma Kant nella «Prefazione» alla *Critica della ragion pura*, si rivolge contro due atteggiamenti fra loro antitetici: il dogmatismo e lo scetticismo. Vediamo distintamente i due atteggiamenti.

Per i dogmatici, si può argomentare la verità con proposizioni collegate e coordinate, mentre per gli scettici una simile argomentazione della verità è impossibile. Kant, in queste pagine, parla di dogmatismo con riguardo alla metafisica come si era costituita nei tempi a lui precedenti. La metafisica è il campo in cui si combattono lotte destinate a non trovare una conclusione. Un tempo, la metafisica era considerata la regina del sapere, ora la moda del tempo è incline a disprezzarla. La matrona delle scienze si lamenta; è respinta ed abbandonata come Ecuba: la regina di Troia resa schiava (e Kant cita i versi delle *Metamorfosi* di Ovidio). Al tempo dei dogmatici, il potere della metafisica era dispotico; poi questo dispotismo andò in rovina, e degenerò in anarchia. Questo motivo ritorna dopo Kant, nell'Ottocento. Anche lo storicismo di Dilthey, formatosi sulla base di un ritorno a Kant, sia pure unilaterale, parlava dell'anarchia dei sistemi metafisici.

Gli scettici si contrappongono al dogmatismo dispotico, il quale afferma che si può avere una certezza universale e necessaria su tutte le cose. Gli scettici sono per Kant una specie di nomadi, detestanti ogni stabile cultura sulla terra. Sono seguiti vari tentativi di ristabilire i poteri della conoscenza. Quando parla di dogmatismo, Kant si riferisce al filosofo Christian Wolff, principale esponente della metafisica accademica in Germania. Contro un simile dogmatismo, cioè contro una simile forma di sapere metafisico non fondato criticamente, [combatte] lo scetticismo, che dà luogo a una indifferenza verso questi problemi. Di fronte a queste contrapposte tendenze, dogmatiche e scettiche, occorre sottoporre il sapere alla critica.

Dogmatismo è sinonimo quindi di sapere non fondato criticamente. Tuttavia, l'espressione «dogmatico» non è sempre usata in tal senso dispregiativo. Vediamo un passo significativo dalla *Critica della ragion pura*: «Bisognerà che la ragione intraprenda il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé. Deve erigere un tribunale che la

garantisca nelle sue pretese legittime ma condanni quelle pretese che non hanno fondamento non arbitrariamente ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi. Questo tribunale non può essere che la *critica della ragione pura* stessa»¹¹. Ora, questa critica non è contraria al procedimento «dogmatico» della ragione; né a tale procedimento «dogmatico» è contraria la conoscenza pura in quanto scienza; è invece contraria sicuramente al dogmatismo. Se dunque il dogmatismo deve essere respinto, non altrettanto deve dirsi del procedimento dogmatico della ragione. Anzi, si può ben dire che la scienza deve essere sempre dogmatica nel senso che dev'essere sempre rigorosamente dimostrativa attenendosi a sicuri principi, nell'esecuzione del disegno che la critica traccia. Il testo kantiano della prima *Critica* prosegue affermando che nell'esecuzione del disegno che la critica traccia di un futuro sistema della metafisica ci toccherà un giorno di seguire il metodo del celebre Wolff, il più grande dei filosofi «dogmatici», il quale per primo diede l'esempio – e per tale esempio è considerato in Germania il creatore – di quella *Gründlichkeit*, di quello spirito di sistema, che non si è ancora spento nella Germania di Kant. Traducendo «spirito di sistema», seguiamo la traduzione di Giovanni Gentile, che è molto libera ma non infedele: lo stesso Gentile aggiungeva in nota che l'espressione tedesca allude ad un modo di pensare in modo solido, fondato, cioè che va ai fondamenti; ad un modo di ragionare rigoroso per concatenazione di argomenti, cioè rigorosamente dimostrativo. Ora, prosegue Kant, «Wolff diede esempio di come si possa prendere il sicuro cammino della scienza stabilendo regolarmente principi, definendo nettamente concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni e rifiutandosi ai salti temerari nel campo delle conseguenze»¹².

L'espressione «dogmatico», in tale passo, è usata in senso positivo. Questo stesso senso troveremo presente in uno dei nostri testi, e precisamente nella discussione con Garve sul rapporto fra teoria e pratica nel campo morale. Qui troviamo la risposta ad alcune obiezioni di Garve sulla dottrina morale kantiana. Garve aveva proceduto, in parte criticando la dottrina morale di Kant, in parte esponendo la propria concezione morale. Osservava Kant che «a questa trattazione polemica segue l'affermazione dogmatica del principio

¹¹ *KRV*, A XI-XII (Ak. IV, 9).

¹² *Ibid.*, B XXXVI (Ak. III, 22).

opposto»¹³: cioè del principio proprio di Garve. Si tratta quindi di «affermazione dogmatica» nel senso di legittima, raccomandabile, che procede attraverso proposizioni rigorosamente collegate.

Ancora in un altro luogo, nei nostri testi, troviamo la parola «dogmatico» usata in senso positivo. Siamo nello scritto sulla pace perpetua, dove Kant parla di quella garanzia della pace perpetua che è attuata dalla Provvidenza. Kant afferma che è moralmente doveroso tendere ad una pace perpetua, e che questa è la doverosità [pura-mente] morale. Ma tutti gli uomini sono imperfetti, e quindi, con la sola forza della convinzione morale non possiamo essere sicuri di giungere a questo risultato. Chi garantisce che il risultato della pace perpetua sarà raggiunto è la Provvidenza, cioè l'azione di Dio nella storia del mondo. Il «Primo Supplemento» allo scritto sulla pace perpetua ha per titolo «Garanzia della pace perpetua»: secondo le affermazioni kantiane la nostra mente si può raffigurare che la Provvidenza di Dio interviene beneficamente nel corso del mondo e lo indirizza verso il fine della pace perpetua. Vediamo come ragiona Kant. È nostro dovere morale tendere alla pace perpetua, cioè instaurare un ordinamento giuridico cosmopolitico. Ma l'uomo è essere morale perché è essere libero, e quindi può compiere il bene come può compiere il male; e non possiamo quindi avere nessuna certezza che quel fine sia raggiunto nella storia dell'umanità. D'altronde, i risultati della prima *Critica* ci impediscono di conoscere, con i caratteri del sapere scientifico, Dio e i suoi disegni, ivi compresa la sua azione nella storia del mondo: possiamo conoscere soltanto i fenomeni, mentre ciò che va al di là del fenomeno e della nostra esperienza – Dio, l'anima immortale, il mondo come totalità – va al di là dei poteri della nostra ragione entro l'ambito teoretico, cioè non può dar luogo a scienza. Ma se in tali materie non possiamo giungere a certezze scientifiche, purtroppo, sotto l'aspetto pratico (il tema per esempio della pace perpetua, di cui ci stiamo occupando), noi possiamo formarci «un'idea dogmatica che ha un buon fondamento della sua realtà»¹⁴. Qui non siamo nell'ambito della scienza, bensì nell'ambito delle certezze pratiche, ed entro questo ambito questa è un'idea dogmatica che ha un buon fondamento; come si vede, qui l'espressione «dogmatica» è usata in senso positivo. Vedremo in se-

¹³ *Gemeinspruch*, A 215 (Ak. VIII, 281).

¹⁴ *ZeF*, AB 51 (Ak. VIII, 362).

guito che tale fondamento è rafforzato dalla visione teleologica della storia umana, che Kant tratta nella *Critica del Giudizio* e in taluni scritti di filosofia della storia e di filosofia della religione.

Su questi fondamenti, Kant passa a stabilire i poteri della ragione, cioè risponde alle tre domande fondamentali che riassumono ogni interesse della nostra ragione. Tali domande sono le seguenti:

1. che cosa posso sapere?
2. che cosa debbo fare?
3. che cosa posso sperare?

Queste tre domande coprono ogni interesse della nostra ragione, speculativo o pratico. Corrispondono, anche se non proprio esattamente ma con qualche aggiustamento, all'ambito d'indagine delle tre *Critiche*. Vediamo distintamente le tre domande.

3. La filosofia trascendentale: estetica e analitica

La prima domanda – Che cosa posso sapere? – è di natura meramente speculativa. Ad essa risponde la *Critica della ragion pura*. In verità, gli argomenti che noi tratteremo sono al di fuori di tale *Critica*, giacché il problema politico è per Kant un problema morale, e rientra pertanto nella *Critica della ragion pratica*. Tuttavia vedremo che ci sono aspetti della prima *Critica* che hanno rilievo nella trattazione kantiana del problema politico, come premesse del nostro ragionamento.

La prima *Critica* si propone di fondare il nostro sapere in senso teoretico. Così si esprime Kant: «Qualsiasi nostra conoscenza scaturisce dai sensi, da qui va all'intelletto e poi alla ragione, al di sopra della quale non si riscontra niente di più alto onde elaborare la materia dell'intuizione e ricondurla sotto la suprema unità del pensiero»¹⁵. La ragione, intesa nel suo senso più lato, è quella che stabilisce i limiti rispettivi del senso, dell'intelletto e della ragione medesima; in senso più stretto è la facoltà che segue alla sensibilità e all'intelletto. Ogni nostra conoscenza non può prescindere dall'esperienza, ma non scaturisce esclusivamente da essa. Qui sta l'importante differenza di Kant nei confronti dell'empirismo. Se noi affermassimo che la nostra conoscenza deriva interamente dall'esperienza, rimarremmo nei limiti dell'empirismo contestato da Kant. Se ci ba-

¹⁵ KRV, A 298 B 355 (Ak. III, 237).

sassimo esclusivamente sull'esperienza, potremmo pervenire unicamente ad una generalizzazione di ciò che avviene di fatto, empiricamente, [ma] non potremmo mai dare alla nostra conoscenza un carattere di universalità e necessità. Perché si possano raggiungere universalità e necessità, occorre che a quanto deriva dall'esperienza siano aggiunti elementi che non derivano da essa ma che siano a priori. Ciò che occorre è «l'elemento trascendentale», ed è per questo che la filosofia di Kant prende anche il nome di filosofia trascendentale.

Kant vuol sapere come è possibile raggiungere universalità e necessità nella conoscenza; egli cerca di fondare il sapere più saldo che la nostra mente conosca – il sapere fisico-matematico – nel suo carattere di assolutezza. Parla di filosofia trascendentale nel senso di un sistema di principi della ragione che vogliono cercare universalità e necessità restando nei confini dell'intelletto stesso: infatti, se andassimo al di fuori dell'intelletto per tentare di conoscere che cosa sono universalità e necessità in sé, come caratteri propri delle cose, ciò significherebbe andare nel trascendente, che invece è precluso alla nostra intelligenza finita. L'espressione «trascendentale» – che a Hegel appariva «barbarica» – non l'ha coniata Kant, anche se è lui che l'ha resa abituale nella filosofia. Essa era già in uso, come altre espressioni kantiane, nella filosofia scolastica, ove alludeva agli attributi delle cose tutte, i quali non siano attributi empirici¹⁶. Fu poi usata da Wolff; nel senso di «necessario» la troviamo in Baumgarten. Kant non rimane a questo significato, ma intende qualcosa di diverso: distingue il trascendentale da ciò che è empirico, intendendo qualcosa che sia indipendente dall'esperienza ma riesca a fondarla, come una premessa necessaria per consentirla. Si potrebbe dire che il trascendentale non sta al di là dell'esperienza (perché in tal caso sarebbe trascendente), ma semmai entro o al di sotto dell'esperienza. Quindi il trascendentale è contrapposto all'empirico ma anche al trascendente.

Forme trascendentali sono proprie vuoi alla sensibilità (lo spazio e il tempo), vuoi all'intelletto (le dodici categorie: si pensi soprattutto a quelle di sostanza e di causa). La sensibilità ha il carattere della recettività. Noi siamo colpiti, affetti, da qualcosa che proviene dal-

¹⁶ «Quae, sicut et res, aliquid, verum, bonum, propter maximam universalitatem, qua in omnibus generibus implicatur, vocantur transcendentalia» (S. Bonaventurae *Commentaria*, I, II, q. 4) [N.d.C.].

l'esterno, e di cui ignoriamo l'origine. La sensibilità riceve rappresentazioni, nelle forme spazio-temporali. Su di queste interviene ed opera l'intelletto, che è non recettivo ma discorsivo, non passivo ma attivo. La nostra natura è tale che l'intuizione non può mai essere scissa dalla sensibilità, perché noi possediamo le rappresentazioni che abbiamo ricevuto dall'esterno. La facoltà di pensare gli oggetti dell'intuizione sensibile è appunto l'intelletto, che non è recettivo ma discorsivo. E discorsività significa mettere in rapporto le rappresentazioni, gli oggetti come noi li riceviamo. La nostra mente ha soltanto la capacità di giungere da premesse a conseguenze, e deve farlo in modo rigoroso, senza oltrepassare l'esperienza, collegando intuizioni della sensibilità e categorie dell'intelletto. Come scrive Kant: «I concetti senza intuizioni sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»¹⁷. Kant fa anche questo confronto fra la nostra ragione finita e una mente infinita (Dio): «Se noi volessimo immaginare un intelletto che esso stesso intuisse, un intelletto divino che non si rappresenterebbe oggetti dati dall'esterno, ma per la cui rappresentazione gli oggetti sarebbero immediatamente dati dallo stesso, le categorie (i concetti dell'intelletto) rispetto ad una conoscenza siffatta non avrebbero più significato»¹⁸. Il nostro intelletto discorsivo (*intellectus ectypus*) può solamente collegare rappresentazioni che noi abbiamo intuito; un intelletto divino invece (*intellectus archetypus*) non avrebbe questa distinzione fra intuizione e discorsività (intelletto), vedrebbe tutto in sé, darebbe da sé gli oggetti. Le categorie sono regole per un intelletto il cui unico potere è ricondurre ad unità il molteplice dato per altra via all'intuizione: noi nell'intuizione riceviamo oggetti singoli e disparati; con il nostro intelletto invece, grazie alle categorie, noi colleghiamo ciò che riceviamo sparsamente nell'intuizione, ed in questo modo tendiamo a ricondurre ad unità il molteplice. Sono dunque le forme dell'intuizione sensibile e le categorie a dare universalità e necessità alla nostra conoscenza. Quindi universalità e necessità della nostra conoscenza non derivano da un presunto carattere degli oggetti, ma dalle forme a priori con cui riceviamo e colleghiamo gli oggetti. Siamo noi che diamo universalità e necessità alle conoscenze; cioè, come dice Kant, noi diveniamo «legislatori della natura». Ma noi conosciamo soltanto ciò che rientra in queste forme a priori, ovvero ciò che ci appare grazie ad esse: det-

¹⁷ KRV, A 51 B 75 (Ak. III, 75).

¹⁸ *Ibid.*, B 145 (Ak. III, 116).

to in termini kantiani, noi conosciamo soltanto il fenomeno (*Erscheinung*, traducibile anche con apparenza, *adparentia*); non possiamo invece conoscere le cose com'esse sono in sé (in termini kantiani, il noumeno).

Questa di cui abbiamo detto è la «rivoluzione copernicana» di cui parlò Kant. Il passo è contenuto nella «Prefazione» alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787). La migliore traduzione del celebre passo è quella di Gentile: «Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece stare (*adde*: in pace, *in Ruhe*) gli astri»¹⁹. Che questa espressione kantiana fosse adeguata, e cioè che vi fosse veramente analogia tra quanto fatto da Copernico e quanto fatto da Kant, è stato ripetutamente messo in dubbio. A rigore, che cosa ha fatto Kant? La metafisica precedente studiava con lo stesso metodo (matematico) l'essere nella sua assolutezza – Dio, l'anima, le cose tutte: come faceva Wolff – pensando di descrivere gli oggetti esterni al pensiero così come essi sono nella loro realtà, che la ragione umana doveva riprodurre adeguando le cose e l'intelletto; la necessità della conoscenza, per l'antica metafisica, derivava dal fatto che essa è modellata sulle cose. Kant cambia radicalmente impostazione: non è il nostro intelletto che deve adeguare le cose, giacché non ne ha il potere. Ogni nostra conoscenza nasce dall'esperienza ed assume le cose non come sono in sé (la nostra mente è finita), ma come esse entrano nelle forme trascendentali della nostra sensibilità (spazio e tempo) e nelle forme trascendentali del nostro intelletto (le categorie); la cosa in sé ci è sconosciuta. Si tratta di vedere come siamo strutturati, come funziona il soggetto pensante.

Vediamo dunque se è adeguato ad esprimere questo punto di vista il paragone con la rivoluzione copernicana. Tolomeo credeva che le cose (gli astri) fossero di fronte a noi e che il soggetto (la terra e coloro che la abitano) dovesse guardarle, descriverle come sono, e raggiungere in tal modo l'universalità e necessità della conoscenza. Copernico invece vuol vedere il soggetto quale si trova sulla terra, quali caratteri abbia; e in tal modo si rende conto che l'osservatore ruota su se stesso (la terra). Così egli riesce a superare difficoltà al-

¹⁹ *Ibid.*, B XVI (Ak. III, 12).

trimenti insormontabili. Copernico è colui che ha spostato l'attenzione dagli oggetti (gli astri) all'uomo (il soggetto conoscente; la terra). Ha studiato la struttura dell'osservatore. Ponendosi di fronte alla metafisica tradizionale, che aveva creduto si raggiungesse una conoscenza universale e necessaria solo guardando le cose, vuol vedere invece come è strutturato il soggetto osservatore. In questo Kant è come Copernico, anche se da un punto di vista letterale non si è espresso in modo felice.

Ha scritto un critico (Corrado Rosso) che «la parola rivoluzione non dispiace a Kant»²⁰; la formula della rivoluzione copernicana sarebbe stata dettata più dall'entusiasmo del filosofo per la propria scoperta che non dalla sua ragione. Infatti la dottrina kantiana, che pone la sensibilità dell'uomo al centro della realtà, organizzata in base alla esperienza trascendentale, dovrebbe dirsi, più propriamente, rivoluzione tolemaica (cioè: come Tolomeo poneva la terra al centro del mondo, così Kant ha posto l'uomo al centro del mondo). Ma Kant fu attratto più dalla radicalità del ribaltamento in sé che non dalla precisa natura di esso.

4. *La dialettica trascendentale*

La nostra conoscenza risulta quindi dalle nostre intuizioni sensibili, sulle quali opera l'intelletto con le sue categorie, organizzando discorsivamente i dati della sensibilità. La nostra conoscenza risulta da questo incontro di intuizioni e categorie. Se i concetti dell'intelletto o categorie sono applicati al di fuori della sensibilità, non si ha conoscenza; entriamo in tal caso in un regno che Kant chiama della «parvenza trascendentale». Dal fenomeno (*Erscheinung*, che potrebbe anche essere reso con apparenza, come vedemmo) si passa alla parvenza (*Schein*: che può esser resa anche con illusione). Ed una parte della prima *Critica* è dedicata appunto ai tentativi dell'intelletto di andare al di là dell'esperienza. Kant ha intitolato «Estetica trascendentale» la parte della *Critica* che tratta della sensibilità; «Ana-

²⁰ «La stessa parola 'rivoluzione' non spiace a Kant che se ne serve nella 'Prefazione' alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) per caratterizzare la novità del suo pensiero» (C. Rosso, *Kant e la rivoluzione francese: molte rivoluzioni in una*, «Alma Mater Studiorum», Rivista Scientifica dell'Università di Bologna, II (1989), n. 2, p. 65).

litica trascendentale» la parte che tratta dell'intelletto con le sue categorie; «Dialettica trascendentale» la parte che si occupa dei tentativi delle categorie di andare al di là dell'esperienza.

In che senso ha usato Kant la parola dialettica? Non in senso affine a quello che sarà l'uso hegeliano, cioè non nel senso di metodo proprio della filosofia che pone in rapporto i vari aspetti del reale, deduce l'uno dall'altro, per giungere progressivamente alla conoscenza dell'intero. Non è questo il significato che Kant dà a questa antica parola: egli ritorna invece al concetto di dialettica che fu proprio dei sofisti. «Per vario che sia il significato in cui gli antichi usavano questa denominazione di una scienza o arte, si può tuttavia desumere con sicurezza dall'uso che ne fecero che la dialettica per loro altro non fosse che la logica della parvenza (*Schein*), arte sofistica di dare alla propria ignoranza o alle proprie volontarie illusioni la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato. Un tale insegnamento non si addice alla dignità della filosofia. Perciò qui si è attribuito questo nome di dialettica alla logica piuttosto come critica della parvenza dialettica e come tale lo vogliamo anche inteso»²¹. Quindi la dialettica non è usata in senso positivo come sarà in Hegel, ma in senso negativo, come critica della parvenza trascendentale, cioè come critica delle illusioni che si hanno quando i concetti dell'intelletto o categorie non sono applicati ai dati dell'intuizione sensibile, bensì sono usati al di là dell'esperienza.

Ma c'è un aspetto comune fra l'uso kantiano e l'uso hegeliano, ed è un uso che risale a Platone, venerato, sia pure in modo diverso, dai due filosofi moderni. In tutti e tre gli autori, la dialettica si occupa di idee. Così Kant si esprime in proposito: «Pur nella ricchezza delle nostre lingue, il pensatore si trova spesso in imbarazzo nella ricerca di un'espressione che corrisponda al suo pensiero, e per questo a volte si è nella necessità di coniare nuovi termini. Conviene allora andare a vedere se le lingue morte avessero qualche espressione appropriata»²². Platone aveva quest'espressione, ed era appunto l'*idea*. «Platone usò il termine *idea* in un modo che per essa intendeva qualcosa che non è mai ricavato dai sensi ma sorpassa anche di gran lunga i concetti dell'intelletto, in quanto nell'esperienza non si trova mai nulla che vi sia adeguato»²³. Secondo Platone, le idee abitavano in

²¹ KRV, A 61 B 86 (Ak. III, 81).

²² *Ibid.*, A 312 B 368 (Ak. III, 245).

²³ *Ibid.*, A 313 B 370 (Ak. III, 246).

una regione divina, poi conobbero un impoverimento entrando nella realtà. Si trattava quindi di compiere il cammino inverso e di ritrovare la ricchezza originaria di queste idee, che sono come un archetipo di ciò che sperimentiamo nella realtà. E Platone usava il termine *idea*, appunto, per indicare qualcosa che non è ricavata dai sensi, e che sorpassa i concetti dell'intelletto; tale che nell'esperienza non troviamo nulla di adeguato ad essa.

Nella prima *Critica* c'è un esempio di uso della parola *idea* che è molto significativo per i nostri studi e sul quale ritorneremo. Kant, quando parla delle idee in generale, menziona la *Repubblica* di Platone. Il modello di stato elaborato da Platone, argomenta Kant, esiste nella sua perfezione soltanto nella mente del filosofo; sta a noi, con la nostra azione pratica, tendere alla realizzazione di uno stato che sia quanto più vicino possibile a quello elaborato dai filosofi in sede teorica. Il concetto platonico di repubblica è quindi un caso di *idea*. E Kant precisa che questo termine deve essere usato dai filosofi con rispetto. Il termine *idea* deve essere usato per designare un «concetto puramente razionale», nel senso di non empirico, che anzi sorpassa ogni possibilità dell'esperienza. Dobbiamo quindi considerare erroneo l'uso di tale termine nel senso di rappresentazione mentale di qualcosa di esterno alla mente e rinvenibile nell'esperienza. Questo linguaggio, comune in una parte della filosofia moderna, da Cartesio a Locke a Wolff, ed usato nel linguaggio abituale, è da considerare improprio, ed è fermamente respinto da Kant. Questi giunge a dire che chiunque si sia abituato all'uso rigoroso di tale termine non sopporterà di sentir dire, per esempio, l'*idea* di rosso.

Se questa è l'*idea* in generale, Kant dà particolare risalto sistematico, nella sua «Dialettica trascendentale», a tre idee, che denomina «idee trascendentali», e che sono l'anima, il mondo, Dio. Dobbiamo renderci conto della ragione per cui Kant dà loro un così grande peso. Innanzitutto per l'importanza di tali oggetti, cioè per indagare se sia possibile giungere ad una conoscenza metafisica, che Kant considera tanto più preziosa, se mai fosse possibile, di ogni conoscenza scientifico-naturalistica. Ma noi sappiamo che tale indagine dà un risultato negativo, e che Kant intende la dialettica come critica della parvenza trascendentale. Non sarà la ragion pura nel suo uso teoretico a poter affrontare tali problemi, ma soltanto la ragion pura nel suo uso pratico, ed inoltre, in un senso che vedremo, la nostra facoltà giudicativa o Giudizio (*Urteilkraft*). Però le tre idee trascendentali hanno anche un altro significato, non soltanto negativo ma positivo:

nel linguaggio kantiano, un uso non costitutivo, cioè non tale da costituire conoscenza di oggetti, ma regolativo, nel senso che ora dobbiamo precisare.

Noi abbiamo una molteplicità di rappresentazioni, che riproducono qualcosa di esterno a noi. Per compiere un'opera scientifica, dobbiamo porre ordine in tutte queste rappresentazioni, ed organizzarle in un sistema. Con la scienza tendiamo a produrre complessi sistematici di rappresentazioni collegandole discorsivamente, mettendo a loro culmine un principio, fino a creare un sistema sempre più ampio. La ragione, proprio nel senso di facoltà che viene dopo la sensibilità e l'intelletto, non si limita a criticare la parvenza trascendentale, ma anzi impone di organizzare le nostre conoscenze in un complesso sistematico sempre più ampio. Ciò possiamo fare guardando alle tre idee trascendentali di anima, mondo e Dio. Questi tre concetti stanno a presidio di grandi unità sistematiche, che vengono impiegate allo scopo di organizzare le nostre rappresentazioni. Ciò avviene in questo modo. L'idea di anima vale ad organizzare in sistema tutti gli oggetti attinenti alla nostra interiorità. L'idea di mondo vale ad organizzare in sistema tutti gli oggetti attinenti alla nostra exteriorità. L'idea di Dio vale ad organizzare in sistema i due complessi ora visti, cioè l'insieme degli oggetti interni e degli oggetti esterni. Quindi l'idea di Dio sta a capo della più alta unità sistematica a cui noi possiamo tendere nel nostro sforzo di conoscenza scientifica. Nel primo caso, noi daremo luogo alla psicologia razionale, nel secondo caso alla cosmologia razionale, nel terzo caso alla teologia razionale. Ciò non significa che anima, mondo e Dio siano oggetti dei quali noi possiamo avere conoscenza scientifica (e per questo Kant afferma che esse non hanno valore costitutivo); significa invece che queste idee ci permettono di organizzare le nostre conoscenze in sempre più ampie unità sistematiche (e per questa funzione propulsiva nell'indirizzare le nostre conoscenze, Kant afferma che esse hanno valore regolativo).

Questo è l'aspetto costruttivo della dialettica in Kant. Conclusivamente possiamo affermare che l'intelletto raccoglie il molteplice nell'oggetto grazie ai concetti, e che l'unità ottenuta in tal modo è condizionata (dà luogo a regole). Possiamo anche dire che la ragione raccoglie il molteplice dei concetti servendosi delle idee, e che l'unità così ottenuta è incondizionata (orientata secondo principi: le idee avendo valore regolativo). Detto in altro modo: le idee della ragione si distinguono dai concetti puri dell'intelletto per l'esigenza di

«incondizionatezza» che le idee introducono in quel processo di unificazione che esse hanno in comune con i concetti dell'intelletto. L'unità dei concetti dell'intelletto è un'unità condizionata, cioè tale da assumere la forma di semplice regola; mentre l'unità delle idee della ragione è un'unità incondizionata, assoluta: è un principio e non una semplice regola.

Insieme a tale aspetto regolativo esiste l'aspetto propriamente critico, per cui la dialettica merita di essere usata come critica della parvenza. Consideriamo come si esprime Kant nella «Appendice» alla «Dialettica trascendentale». Il risultato di tutti i tentativi dialettici della ragion pura non solo conferma quanto è dimostrato nella «Analitica» – ossia che tutti i nostri ragionamenti che vogliono condurci al di là del campo dell'esperienza sono fallaci e senza fondamento. Ci insegna anche, tuttavia, che la ragione umana ha una propensione naturale ad oltrepassare questi limiti; ci mostra cioè che le idee trascendentali sono per essa altrettanto naturali che per l'intelletto le categorie. Mentre queste conducono alla verità, le idee trascendentali invece generano una semplice parvenza, la cui illusione si può appena rimuovere mercé la critica più acuta. Quindi ci sarà sempre una tendenza ad oltrepassare i nostri limiti, ovvero una tendenza metafisica nell'animo umano; ed accanto ad una tale parvenza dialettica ci sarà sempre una critica della ragione. Con la sensibilità, nel momento in cui riceviamo impressioni dall'esterno, noi siamo passivi. Segue poi l'intelletto, che grazie alle categorie mette in rapporto fra loro le rappresentazioni, ed opera quindi attivamente. La scienza consiste nel fare uso sistematico di ciò che traiamo dall'esperienza. La ragione ci dice che questi sono i limiti del nostro sapere, individua le tre idee trascendentali, e ci dice che la nostra esperienza non ci offre nulla che sia ad esse adeguato. Essa, tuttavia, impone anche all'intelletto di operare attraverso un'organizzazione sempre più sistematica e unitaria dei nostri concetti: e questo è l'aspetto positivo della dialettica trascendentale.

Noi non potremo conoscere l'anima, il mondo e Dio; però il potere regolativo di quelle medesime tre idee trascendentali ci assicura che noi, pur non potendo giungere ad una conoscenza compiuta in questi tre ambiti, potremo tuttavia tendere ad una tale conoscenza grazie ad una continua 'approssimazione'. Una simile approssimazione noi avremo anche nell'ambito pratico, perché di fronte alla legge morale nella sua assolutezza e perfezione, l'azione degli uomini è solo un continuo tendere, e non si potrà mai avere un ade-

guamento perfetto della condotta degli uomini alla legge morale. Una tale perfetta adeguazione dell'azione alla legge morale si avrebbe solo nella santità – intesa la parola nel senso kantiano –, che però non è consentita agli uomini²⁴.

Ma la ragione fa anche presentare il bisogno metafisico dell'uomo. E così, coerentemente, come per esaudire questo bisogno, nella ragion pratica avremo la dottrina dei tre postulati. Dio, l'anima immortale, il mondo fondato sulla libertà sono postulati della vita morale, che senza di essi non potrebbe essere pensata razionalmente. Kant esprime tale esigenza già nella *Critica della ragion pura*, quando afferma che noi possiamo sì pensare, ma non già conoscere, le tre idee trascendentali. Su queste realtà ultime la nostra conoscenza non può dire nulla che abbia valore oggettivo – nel senso di valore scientifico. La posizione kantiana è quindi agnostica, sulla base di queste premesse. Ma Kant aggiunge anche, già nella prima *Critica*, che egli, al sapere (*Wissen*), ha sostituito la fede (*Glauben*) – così la «Introduzione» alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, del 1787²⁵ –, intendendo dire che in tal modo egli ha tolto tutte le obiezioni che alle convinzioni etico-religiose possono provenire dall'ateismo, inteso quest'ultimo come pretesa di affermare alcunché, sia pure negativamente, su quelle realtà ultime pensate dalla ragione ma da essa non conoscibili né negabili.

5. La ragion pratica, regno della libertà

Nella *Critica della ragion pratica* (1788), Kant va oltre i limiti che si era assegnato nella prima *Critica*. Kant accoglie infatti l'affermazione di Rousseau, che la volontà è libera. Qui si è basato sulla libertà, ed è così potuto giungere agli oggetti a cui non giungeva la prima *Critica*, che non riusciva a fondare la conoscenza della totalità e del divino. Ora, con l'affermazione che l'uomo è libertà, si apre la prospettiva sull'assolutezza e l'infinità. La filosofia prende a cuore il vero, che è come dire l'assoluto, l'infinito, la totalità, Dio. Il soggetto può ora giungere all'oggettività.

Riandiamo infatti all'idea del mondo com'era affrontata nella prima *Critica*. Nella «Dialettica trascendentale», Kant parla delle tre

²⁴ KPV, A 220 (Ak. V, 122).

²⁵ KRV, B XXX (Ak. III, 19).

idee trascendentali: Dio, anima, mondo inteso come totalità. Al mondo si rivolge la cosmologia, ma qui la ragione teoretica si impiglia in una serie di antinomie, fatte di tesi ed antitesi: dove la ragione non può risolversi né per l'una né per l'altra. Quattro sono i dissidi nella cosmologia:

1. Il mondo va pensato metafisicamente come finito o come infinito?
2. Il mondo si risolve in parti semplici oppure no?
3. Vi sono nel mondo soltanto cause meccanicistiche oppure anche cause libere?
4. Presuppone il mondo una causa ultima e incondizionata oppure no?

Per maggior precisione, il terzo dei dissidi esposti di sopra suona come segue:

Tesi: La causalità delle leggi della natura non è l'unica, si rende necessaria l'ammissione anche di una causalità per libertà;

Antitesi: Non c'è libertà alcuna, ma tutto accade esclusivamente in base alle leggi di natura²⁶.

La ragione, a livello teoretico, non può affermare nessuna delle due tesi contrapposte: nella natura c'è meccanicismo ma c'è anche libertà; nella natura c'è soltanto meccanicismo. Questo terzo dissidio torna spesso in primo piano negli scritti politici. Qui, Kant è tenace assertore della superiorità della morale sulla politica: quando parla dell'uomo politico, afferma che l'azione di lui deve essere subordinata alla legge morale; anzi, il politico che intendesse prescindere dalla legge morale o raggiungere un fine morale (giusto) con mezzi immorali, commetterebbe insieme un'azione immorale e un'azione priva di senso dal punto di vista teoretico. Sarebbe come affermare che tutto è retto da meccanismi causali, e che pertanto commettendo una certa azione si provocano certe conseguenze a noi conoscibili. Ciò significherebbe poter sapere che il mondo è retto esclusivamente da leggi causali, e poter conoscere l'infinito meccanicismo del mondo. Ma tutto ciò è al di là delle possibilità di conoscenza dell'uomo, che sul piano teoretico non può affermare che il mondo sia retto da un ordine meccanicistico oppure che siamo in un

²⁶ *Ibid.*, A 444-445 B 472-473 (Ak. III, 308-309).

mondo in cui, accanto a leggi causali, vi sia anche l'azione autonoma della libertà.

Quanto sopra vale sul piano della conoscenza teoretica; ma le cose cambiano sul piano pratico, dove noi affermiamo, e dobbiamo affermare, la libertà. Ed allora vediamo che da questo punto di vista gli uomini sono esseri sia fenomenici sia noumenici, sensibili ed intelligibili, finiti e infiniti. L'uomo vive in entrambi questi mondi, e partecipa quindi di una causalità nel senso dell'ordine meccanicistico (causalità efficiente) e di una causalità nel senso della libertà (causalità finale). Questa duplice natura dell'uomo è ciò che ci consente di comprendere la moralità. La realtà morale è infatti da noi constatata, perché noi avvertiamo entro di noi, come un «fatto della ragione», la voce del dovere e i dettami della legge morale. Dobbiamo quindi comprendere come ciò avvenga (si noti che siamo ancora nell'ambito della filosofia politica, perché per Kant la politica è applicazione della morale); e a tal fine dovremo distinguere un uso teoretico della ragione da un uso pratico della medesima.

L'uso teoretico è relativo alla conoscenza fisico-matematica; esso si applica agli oggetti della sola facoltà della conoscenza, ove la ragione non può determinare i suoi oggetti. L'uso pratico ci permette di comprendere il mondo della moralità, e il senso della parola dovere; la ragione si applica qui ai motivi determinanti della volontà; essa può bastare alla determinazione della volontà. Ancora: nell'uso teoretico la ragione umana non può determinare gli oggetti; può soltanto accoglierli nelle proprie forme spazio-temporali, elaborarli con le categorie, ma non può determinare la realtà, perché la cosa in sé le sfugge. Nell'uso pratico, invece, la ragione è in grado di determinare la realtà, crea un mondo con le proprie azioni; la ragione basta cioè a determinare la volontà ed ha sempre una realtà oggettiva. In tale mondo morale, la ragione conquista realtà oggettiva; pertanto si può dire che la ragion pratica ha un primato sulla ragione teoretica. Come scrive Kant, «non si può pretendere dalla ragion pratica che essa sia subordinata alla ragione speculativa. Ogni interesse è pratico, anche quello della ragione speculativa è completo solamente nell'uso pratico»²⁷. Nella rinascita kantiana della seconda metà dell'Ottocento, questo tema ha avuto grande rilievo anche al di fuori del neokantismo propriamente detto. Così accade con Dilthey, al-

²⁷ KPV, A 219 (Ak. V, 121).

le origini dello storicismo contemporaneo: egli diceva che occorre tornare a Kant, e che noi «pensiamo per vivere»; da lui deriva una tendenza filosofica che fu detta «filosofia della vita» (*Lebensphilosophie*).

Noi constatiamo la moralità. Detto con parole kantiane, «la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà», cioè permette di conoscere la libertà come fondamento della moralità. Di contro, si può pure dire che «la libertà è *ratio essendi* della legge morale», cioè permette che ci sia la moralità. Libertà e legge morale, pertanto, sono termini reciproci: la libertà permette che ci sia la moralità, la moralità permette di conoscere la libertà²⁸.

Ma la legge morale non abbisogna soltanto della libertà come proprio fondamento. Postulati della dottrina morale sono, oltre alla libertà, anche Dio e l'anima immortale. Poiché possiamo attingere, nell'aspetto pratico, queste tre idee, possiamo anche parlare di un «primato della ragion pratica» su quella teoretico-speculativa; ma non si tratta di una conoscenza scientifica, al modo delle scienze fisico-matematiche della natura. Dio e anima sono due idee trascendentali; la ragion pura, oltre ad esse, trattava anche il mondo come totalità. Se torniamo ai quattro dissidi metafisici che già abbiamo visto, ricordiamo che il terzo dissidio relativo all'idea del mondo vedeva comparire la libertà: «il mondo è retto soltanto da cause meccanicistiche, oppure anche da cause libere».

È interessante notare che anche la *Critica della ragion pratica*, come la *Critica della ragion pura*, ha una parte che si chiama «Analitica» ed una parte che si chiama «Dialettica». Possiamo schematizzare come segue:

Critica della ragion pratica

Analitica	Dialettica
struttura della vita morale	dottrina dei postulati
forma e materia	dottrina del sommo bene
dottrina degli imperativi	primato della ragion pratica

L'analitica si occupa di indagare il fatto morale, cioè la morale come fatto della ragione, che scaturisce dalla nostra coscienza con le sue caratteristiche formali. Questi argomenti, Kant li aveva già

²⁸ *Ibid.*, A 6 (Ak. V, 4).

trattati in uno scritto del 1785, breve e chiaro, dal titolo *Fondazione della metafisica dei costumi*. All'analitica segue la dialettica, dove, in simmetria con quanto trattato della prima *Critica*, sono studiate le idee di Dio, anima e libertà (cioè la presenza della libertà nel mondo, come una delle tesi che la prima critica non poteva sostenere nell'ambito del terzo dissidio cosmologico). Su questo ultimo tema, la *Critica della ragion pratica* giunge alla conclusione che nel mondo c'è anche libertà. È così che queste idee, che non potevano dar luogo a certezza scientifica, sono qui accettate come fatto della ragione, come presupposto dell'azione morale nell'ambito della ragion pratica.

6. La polemica contro Garve sul fondamento della morale

(a) Come già lo scritto sull'illuminismo, anche uno scritto del 1793 getta luce sul rapporto fra la ragione e la realtà. Quel testo si intitola *Sul detto comune: Questo può esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica*. Ci interessa qui la prima parte, dedicata al problema del rapporto fra teoria e pratica (ma possiamo anche dire: fra ragione e realtà) nella morale in generale. Vedremo analiticamente questo difficile scritto. Esso replica ad alcune critiche di Garve – uno studioso dell'Università di Lipsia – alla dottrina morale di Kant. Sono presupposte, in questo testo, alcune nozioni della dottrina morale di Kant: noi cercheremo, attraverso l'esame di questo scritto, di giungere ad un quadro generale della dottrina morale kantiana.

Secondo Kant, l'uomo ha radice in due mondi, uno intelligibile e l'altro sensibile. In quanto partecipe del mondo intelligibile, ovvero in quanto essere intelligibile, l'uomo dà legge a se stesso come essere sensibile. Detto alla maniera kantiana, l'uomo in quanto essere noumenico dà la sua legge razionale a se stesso in quanto essere fenomenico; quindi dà una norma a cui debbono sottostare le inclinazioni. Infatti l'uomo è soggetto a inclinazioni, affetti, passioni, derivanti dalla sua natura sensibile: il suo essere procede qui secondo le leggi della causalità. Essendo costituito in tal modo per natura, l'uomo tende alla soddisfazione di tali tendenze, cioè alla felicità. In quanto titolare di queste facoltà, l'uomo tende naturalmente a soddisfarle, e quindi a raggiungere la felicità, che è un'aspirazione fondata nella natura umana. Ma accanto c'è l'uomo come essere intelligibile, noumenico, titolare della volontà che tende all'universale, di una volontà razionale e libera che detta la legge pratica, e la impone

alla sua natura fenomenica. Abbiamo qui la legge morale come universalità contrapposta alla particolarità, come forma contrapposta alla materia. L'uomo come essere intelligibile è la fonte di una legge che è priva di qualsiasi caratterizzazione particolaristica, e che in forza della sua universalità si impone alla natura sensibile dell'uomo. Questa razionalità è di natura formale, perché, se fosse materiale, attingerebbe qualcosa dalla particolarità sensibile, cioè dalle inclinazioni dell'uomo. È questo un aspetto fondamentale della dottrina morale kantiana. La sua dottrina degli imperativi categorici nasce di qua. La legge morale, nella sua absolutezza, non può derivare da motivi particolari, nel qual caso attingerebbe dalla natura sensibile e non sarebbe dunque universale. Si riverserebbe, in tal caso, in quella che Kant denomina morale eteronoma, in quanto nascente da altro che dalla pura ragione pratica.

Kant dà un'esposizione sistematica delle dottrine morali precedenti, tutte eteronome, in quanto nascenti tutte da motivi determinanti pratici materiali. Tali motivi possono essere soggettivi o oggettivi, esterni o interni. Ecco la tavola dei motivi determinanti pratici materiali:

soggettivi esterni:	– dell'educazione (Montaigne)
	– del governo civile (Mandeville)
soggettivi interni:	– del sentimento fisico (Epicuro)
	– del sentimento morale (Hutcheson)
oggettivi interni:	– della perfezione (Wolff, Stoici)
oggettivi esterni:	– della volontà di Dio (Crusius ed altri)

Non ci tratteniamo su questa tavola. Citiamo soltanto la dottrina del sentimento morale, secondo Hutcheson. La morale deriverebbe dal sentimento morale, che è un motivo determinante soggettivo interno, scaturente dall'interiorità dell'uomo: anche Garve può essere ricondotto entro questa classe. Ma tutti i motivi determinanti pratici materiali, come sopra esposti, sono sempre motivi che individuano la fonte della moralità in qualcosa di esterno alla libertà – siano anche la volontà di Dio o la perfezione morale del mondo – e quindi non possono dar luogo ad una morale assoluta. Per essere autonoma, infatti, la morale dev'essere formale e scaturire dalla moralità nella sua purezza. Gli imperativi che proverranno dalla ragione nel suo uso pratico saranno del tutto privi di elementi esterni, o mate-

riali: essi si chiameranno imperativi categorici, e comanderanno incondizionatamente.

La prima formula dell'imperativo categorico, che è rigorosamente formale, suona in tal modo: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre al tempo stesso come principio di una legislazione universale». La seconda formula è la seguente: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo e mai come semplice mezzo». La terza ed ultima formula è la seguente: «Agisci in modo che la volontà con la sua massima possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima». Soffermiamoci sulla prima formula, che è la più rigorosamente formale, e che è stata assunta come fondamentale per ogni dottrina morale che si richiamasse a Kant; come pure è stata assunta a bersaglio polemico da parte dei critici della morale formale kantiana, a cominciare da Hegel. – La massima è ciò che regge l'azione dal punto di vista soggettivo, ed essa dev'essere in grado di divenire legge universale. Come si vede, questa formulazione è pura, scevra di qualsiasi riferimento a motivi pratici materiali; ed essa è pertanto, secondo Kant, garanzia dell'assolutezza della legge morale. C'è quindi nell'uomo questa duplicità: egli fa parte di un mondo intelligibile (noumenico) e di un mondo sensibile (fenomenico); detto in termini più tradizionali, di un regno della grazia e di un regno della natura. Ora, l'uomo in quanto essere intelligibile tende alla virtù; la ragione pratica impone di osservare la legge morale, ovvero di essere virtuosi. È questo un fatto che sperimentiamo nella nostra coscienza. D'altro canto, l'uomo è anche parte del mondo sensibile, fenomenico, naturale; egli ha moventi, inclinazioni che tendono ad essere soddisfatte, cioè [la tendenza] alla felicità. È anche questo un fatto che noi sperimentiamo nella nostra umana natura.

Nel pensare il problema morale, secondo Kant, i filosofi hanno sempre oscillato tra questi due poli: la virtù e la felicità. La *Critica della ragion pratica* considera le antiche scuole greche, che si dividevano su questo punto. Gli epicurei davano la prevalenza alla felicità, e a questa riducevano la virtù; gli stoici di contro davano la prevalenza alla virtù e riducevano a questa la felicità. Lo stoico affermava che la virtù è tutto il sommo bene e la felicità è soltanto la coscienza del possessore della virtù; gli epicurei invece affermavano che la felicità è tutto il bene e la virtù è soltanto la forma della massima per procurarsela cioè consiste nell'uso razionale dei mezzi per ottenerla.

Kant invece afferma, secondo la tradizione platonica e cristiana, che non si ha questa riduzione, e che nella nostra esperienza la virtù non è unita alla felicità; questa unione si potrà avere soltanto nella vita ultraterrena²⁹.

D'altro canto virtù e felicità sono soltanto mete di due tendenze dell'animo umano: nessuna delle due può essere cancellata, e fondatamente aspira ad essere appagata. Occorre pertanto postulare la vita ultraterrena. Virtù e felicità sono per Kant il sommo bene, con la trattazione del quale ha inizio la *Critica della ragion pratica*. Quindi per la dottrina morale kantiana c'è una bipolarità: da un lato c'è la legge morale, dall'altro l'aspetto fenomenico dell'uomo con le sue inclinazioni. L'uomo, per sua natura, non può realizzare compiutamente la moralità: questo vale per l'uomo in quanto essere insieme intelligibile e sensibile; realizzare compiutamente la legge morale è proprio della santità, che può essere raggiunta soltanto da esseri che siano puramente razionali, intelligibili, noumenici. Se invece ci fossero soltanto inclinazioni, impulsi, istinti, si procederebbe secondo l'ordine naturale della necessità causale. La moralità si ha soltanto grazie alla presenza di questi due poli: la legge morale in quanto nascente dall'uomo come essere noumenico, e dall'altra parte l'uomo in quanto essere fenomenico che fa parte del mondo naturale. Quindi la legge morale è vista da Kant come sforzo per uguagliare la propria natura alla moralità; ma è soltanto un tendere e un'approssimazione. Per natura, l'uomo aspira anche ad essere felice. Questa unione di virtù e felicità non è offerta nel mondo; per questa occorre postulare l'immortalità dell'anima. Come si può avere un'unione proporzionata di virtù e felicità? Una felicità ultraterrena proporzionata alla virtù esercitata su questa terra? Per avere una unione siffatta occorre postulare un garante supremo, che è Dio: e questo è un altro postulato della dottrina morale.

La felicità è definita da Kant, nel modo più compiuto, nella *Critica della ragion pura*: «Felicità è l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni sia *extensive*, secondo la molteplicità delle medesime, sia *intensive*, secondo il grado, ed anche *protensive*, secondo la durata». L'uomo deve tendere ad essere virtuoso; in tal modo si renderà degno della felicità (in grado proporzionato alla virtù). È perfettamente lecito aspirare alla felicità, però noi dobbiamo incondizionata-

²⁹ KPV, A 202-203 (Ak. V, 112-113).

mente tendere alla virtù, e soltanto in tal caso potremo aspirarvi. Questo è uno dei punti di maggiore fraintendimento da parte di Garve.

Questa visione secondo cui la totalità degli individui potrà giungere nella vita ultraterrena all'unione di virtù e felicità è la condizione del sommo bene. Su questa nozione Kant si trattiene nella dialettica della ragion pratica. È dovere dell'uomo agire con tutte le forze in vista del sommo bene possibile nel mondo: ad una felicità estesa in tutto il mondo e proporzionata alla più pura moralità. Come spiega meglio la *Metafisica dei costumi*, noi dobbiamo tendere alla virtù per quanto riguarda noi stessi, ed alla felicità per quanto riguarda gli altri (contribuendo con la nostra azione al loro benessere).

La dottrina del sommo bene distingue un sommo bene originario, o indipendente, che è Dio, in cui coesistono bontà e beatitudine, e un sommo bene derivato (o semplicemente sommo bene, come Kant stesso scrive comunemente), che è la condizione a cui possono aspirare gli uomini, e che consiste nella congiunzione della felicità (o beatitudine) in misura proporzionata alla virtù praticata nella vita terrena. In tal modo è postulata l'esistenza di Dio, come sommo bene originario, che è insieme garante del sommo bene derivato a cui gli uomini possono aspirare³⁰.

(b) Torniamo ora a quello che fra i testi politici è più vicino al tema della fondazione della morale: lo scritto su Garve. Questo saggio comprende tre parti. La prima riguarda il rapporto fra la teoria e la pratica nella dottrina morale in genere; la seconda parte riguarda il rapporto fra teoria e pratica nel diritto pubblico, e cioè nella politica interna; la terza parte infine riguarda il rapporto fra teoria e pratica nel diritto internazionale. Consideriamo ora la prima parte, sul rapporto fra la teoria e la pratica in genere. Essa ritorna sui punti fondamentali della dottrina morale kantiana; non è propriamente polemica, e Kant nega che si tratti di polemica vera e propria, ed afferma che si tratta solo di correggere alcuni fraintendimenti. Lo scritto è quindi una discussione con un interlocutore che su taluni punti ha idee diverse da Kant o fraintende idee kantiane. Pertanto l'ordine dell'esposizione non è esattamente sistematico; lo scritto presenta una notevole complessità, ed è difficile cogliervi uno sche-

³⁰ *Ibid.*, A 226 (Ak. V, 125).

ma interno. Possiamo dividerlo in tre parti, per giungere ai suoi nuclei teorici e per cercare di collegarli tra loro.

La prima parte contiene l'esposizione kantiana della dottrina morale in quanto dottrina che pone la moralità nella realizzazione della virtù. Ma Kant, per controbattere Garve, prende in considerazione anche la felicità, ovvero espone la propria dottrina del sommo bene. La seconda parte contiene l'esposizione della dottrina morale di Garve, che ripone la morale nella felicità. Tale parte è importante per la comprensione della dottrina morale kantiana perché incidentalmente Kant utilizza la propria dottrina degli imperativi (categorici quelli della morale, ipotetici gli altri). La terza parte infine considera espressamente il rapporto della teoria con la pratica, che è il tema generale dello scritto.

Chi era Garve? Visse a Breslavia, insegnò due o tre anni a Lipsia, per il resto visse come libero studioso di filosofia, occupandosi soprattutto di problemi di morale. Anche nello scritto sulla pace perpetua c'è un altro riferimento a Garve. Là Kant afferma che la politica non è altro che l'attuazione della morale intesa come dottrina dei rapporti esterni, e cioè come dottrina del diritto. La morale impone di rispettare la libertà esterna dei singoli: questo è un imperativo morale; l'uomo politico deve applicarlo nella pratica dei rapporti fra gli uomini: si tratta dunque di un caso di rapporto della teoria con la pratica. La tesi kantiana è che ciò che vale nella teoria vale anche nella pratica. Non si può affermare che la dottrina morale è astratta, cioè che vale soltanto in teoria perché nella vita politica le cose vanno diversamente a causa della complessità dei rapporti umani e della imperfezione degli uomini. No; ciò che vale per la dottrina morale vale anche per quella parte della morale che è la politica. Ora, Garve aveva detto che l'unione della morale e della politica è cosa buona, ma che ci sono obiezioni in contrario che è difficile sormontare. Scrive Kant: «Dire che è difficile superare obiezioni alla concordanza fra morale e politica, significa offrire a coloro che sono inclini a non rispettare la legge morale una condiscendenza maggiore di quella che la prudenza consenta»³¹. È questa una affermazione tipicamente kantiana, perché Kant affermò che «se tutto ciò che si dice deve essere vero, non è però un dovere dire tutta la verità»³²: tesi che è un'af-

³¹ ZeF, A 102 B 109 (Ak. VIII, 385) [P.d.G.M.].

³² *Briefwechsel*, Ak. XII, 380; cfr. *MdS*, «Tugendlehre», A 91 (Ak. VI, 433).

fermazione della superiorità della morale anche sulla ricerca scientifica, come su ogni altro aspetto dell'attività umana.

Ma torniamo al nostro problema, e alle obiezioni di Kant a Garve. Kant procede in questo modo: sotto le lettere A, B (maiuscole) espone la propria dottrina; sotto le lettere a, b (minuscole) contraddice le obiezioni di Garve. Kant precisa che la morale è la dottrina della virtù, ci insegna a rispettare la legge morale. Però il dire che la dottrina kantiana considera soltanto la virtù ed ignora la felicità, cioè ridurre la dottrina morale kantiana alla dottrina degli antichi stoici, vuol dire sminuirla e fraintenderla. Affermare che un'azione è morale quando è compiuta per adempiere la legge morale, non vuol dire che l'uomo non possa cercare la felicità. Perché un'azione sia morale, è necessario che la ricerca della felicità non entri nell'ambito della decisione. Infatti, qualsiasi elemento di ordine materiale – perseguimento di fini, rispondenza a moventi sensibili, alle inclinazioni, a moventi di qualsivoglia natura – toglie all'azione il suo carattere morale. Una tale azione avrà magari una conformità esteriore alla legge morale, potrà esser compiuta per evitare il biasimo degli altri, o per evitare sanzioni giuridiche; in simili casi però l'azione sarà soltanto conforme alla legge morale, cioè meramente giuridica o legale. Tutto ciò non vuol dire che l'uomo non possa aspirare alla felicità e ricercarla, ma soltanto che l'aspirazione alla felicità non deve inserirsi nelle ragioni che inducono all'azione: al sopravvenire di un imperativo morale, il soggetto deve cercare di rendersi conto se inavvertitamente non si mescoli all'adempimento del dovere qualche singolo movente ispirato dalla ricerca della felicità. Affetti, inclinazioni, devono essere esclusi dall'azione morale; l'unico affetto che Kant consente, e che permette l'accesso alla vita morale, è il rispetto della legge³³.

Garve aveva frainteso la dottrina kantiana, come Kant stesso ci dice: «Io avrei affermato che l'osservanza della legge morale è l'*unico scopo finale* dell'uomo, senza riguardo alla felicità»³⁴. In questo modo – così Garve interpreta Kant – l'osservanza della legge morale è anche l'unico fine del Creatore. Kant contesta di aver pensato in tal modo, e che il Creatore voglia soltanto la moralità degli uomini. Giungiamo così al secondo dei temi considerati da Kant in questa prima parte dello scritto: cioè alla dottrina del sommo bene. Garve aveva inteso come dottrina di Kant l'esistenza di un unico fine per

³³ *Gemeinspruch*, A 217 (Ak. VIII, 282).

³⁴ *Ibid.*, A 210 (Ak. VIII, 279).

Dio e per l'uomo, e cioè l'osservanza della legge morale. Replica Kant che egli non ha escluso che l'uomo aspiri alla felicità, ma l'ha considerata oggetto del tutto differente dalla vita morale. Il fine di Dio è infatti, per Kant, la realizzazione di virtù e felicità. In questa congiunzione consiste il sommo bene. Allo scopo tornerà utile rifarsi ad altri scritti kantiani.

Per sommo bene si intende l'unione di virtù e felicità, in modo tale che la felicità sia proporzionata alla virtù. Innanzitutto, una precisazione sul termine «felicità», che rende fino ad un certo punto la parola tedesca *Glückseligkeit*, la quale allude a qualcosa di più. Essa è composta dalle parole *Glück* (= fortuna) e *Seligkeit* (= beatitudine). La parola tedesca descrive una situazione di soddisfazione compiuta dell'animo, che include anche la contemplazione delle cose superiori. La parola adeguata è quella greca di *eudaimonia*, in cui c'è il soddisfacimento delle aspirazioni dell'uomo, comprese quelle superiori. Non è solo beatitudine (in greco *makaria*); perché *Glückseligkeit* ha in sé la beatitudine (soddisfacimento delle aspirazioni superiori) e la fortuna (soddisfacimento delle aspirazioni materiali). Ritroveremo questa parola, *eudaimonia*, negli scritti kantiani sulla storia, che vedono, a conclusione della storia, una condizione di compiuta felicità, inclusiva della contemplazione ma non riducibile soltanto a questa; la parola *eudaimonia* contiene tutto questo.

Torniamo al sommo bene, inteso come unione di virtù e felicità, realizzabile nella vita ultraterrena, che la ragion pratica considera grazie ai postulati di Dio e dell'anima immortale. Occorre distinguere un sommo bene derivato (detto comunemente sommo bene), cioè derivato da Dio, il quale garantisce che gli uomini, grazie alla loro anima immortale, godono di una felicità proporzionata alla virtù da loro esercitata su questa terra. Dio, poiché è causa prima di questo sommo bene derivato, è detto da Kant sommo bene originario. Altrove, cioè nella *Critica della ragion pratica*, Kant si esprime con più precisione, quando afferma che all'interno del sommo bene (derivato) c'è un aspetto superiore e più importante, che è la virtù, detta *bonum supremum*; aggiungendosi alla quale la felicità, si ha quello che più propriamente si chiama sommo bene derivato³⁵.

Vedremo in seguito alcune conseguenze di questa dottrina: sarà nella trattazione kantiana della *Religione entro i limiti della mera ra-*

³⁵ KPV, A 198, A 226 (Ak. V, 110, 226).

gione. In quell'opera, Kant presenta la dottrina cristiana come la religione che più si armonizza con la ragione, e che può essere integralmente tradotta in termini razionali. E quando parla del sommo bene, là Kant si ricollega alla dottrina cristiana. Scrive Kant in proposito: «La dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza, che la legge morale da sola nel mondo non ci dà la felicità, mediante la rappresentazione del mondo in cui esseri razionali si consacrano con tutta l'anima alla legge morale come in un regno di Dio, in cui la natura ed i costumi mediante Dio, che rende possibile un sommo bene derivato, pervengono ad una armonia estranea a ciascuno degli elementi presi per se stessi. La santità dei costumi viene mostrata in questa vita come modello, ma il benessere proporzionato ad essa (e qui Kant scrive *Seligkeit*) è rappresentato come raggiungibile solo nell'eternità»³⁶.

La dottrina kantiana del sommo bene è la traduzione della concezione cristiana in termini razionali. Il sommo bene si avrà soltanto nella vita eterna; ma già su questa terra è dovere degli uomini realizzare il sommo bene, per quanto sta in loro. L'uomo otterrà dunque la realizzazione, in certa misura, del sommo bene. Garve non aveva compreso tutta la complessità della costruzione kantiana; aveva detto infatti che per Kant il creatore del mondo ha voluto che ci sia un mondo di esseri morali, nel quale regni la moralità: questo sarebbe il fine dell'uomo. Kant replica di non pensare in tal modo; di non aver parlato di un fine dell'uomo, giacché la parola 'fine', nella sua dottrina morale, non ha significato. Per agire moralmente, l'uomo deve rispondere all'imperativo categorico; deve esser virtuoso, cioè comportarsi in modo che la massima della sua azione possa divenire principio di una legge universale. Questa è la moralità, che invece Garve aveva visto in un modo incompleto e distorto. Garve infatti aveva detto che la dottrina morale kantiana considerava la felicità come un bene, che si aggiunge alla virtù; aggiungendo che Kant, unendo la felicità alla virtù, aveva conferito ai precetti morali più stabilità e forza³⁷, dando un forte movente all'azione morale. Kant replica di non aver inteso trasformare questo insieme di credenze pratiche in un movente, o impulso, o stimolo dell'azione morale: si tratterebbe infatti di aspetti fenomenici, derivanti dalle nostre inclinazioni materiali; mentre ciò che determina l'azione morale è soltanto l'imperativo catego-

³⁶ *Ibid.*, A 232 (Ak. VI, 128-129).

³⁷ *Halt und Festigkeit*; alla lettera «sostegno e stabilità» [N.d.C.].

rico della ragion pratica³⁸. L'interpretazione di Garve, secondo cui la prospettiva della felicità darebbe maggiore stabilità e forza alla legge morale, introduce un movente materiale nella dottrina morale kantiana. E con una sottile ma importante precisazione Kant afferma di aver introdotto la visione del sommo bene non per dare all'obbligo morale la forza di un movente o impulso, ma perché soltanto in questo ideale della ragion pura il concetto universale del dovere trovasse anche un oggetto³⁹. Ricordiamo che ideale della ragion pura è la terza idea trascendentale, cioè Dio, chiamato in tal modo nella dialettica della ragion pura perché è il punto che permette di congiungere in unità tutto ciò che accade nel mondo all'esterno e all'interno⁴⁰.

(c) Garve pretende di esporre correttamente Kant quando afferma che l'uomo virtuoso, in quanto veramente tale, non tende ad essere felice. Per Kant una simile interpretazione non è corretta, giacché egli afferma che nella singola azione, quando ci si interroga su quel che si deve fare, dobbiamo tendere al rispetto della legge morale, non inserendo nella nostra azione la ricerca della felicità; è vero invece che l'uomo virtuoso può benissimo aspirare alla felicità⁴¹.

Anche la dottrina del sommo bene, nella sua complessità, aveva suscitato un fraintendimento in Garve. Se per gli stoici al centro della vita morale stava la virtù, e per gli epicurei la felicità (pur se intesa nel senso lato che si è visto), Kant dal canto suo unisce questi due concetti come istanze superiori: quando al *bonum supremum* (la virtù) si unisce la felicità, si ha allora il *bonum summum*. Garve, non intendendo la complessità e la novità della dottrina morale kantiana, l'aveva tradotta nel proprio linguaggio, rendendola in questo modo: il riferimento alla felicità serve a dare maggiore stabilità e forza alla moralità. Replica Kant di non avere inteso di dare più stabilità e forza al dovere morale, ed afferma che il concetto del dovere non può in nessun modo (nemmeno integrato dalla dottrina del sommo bene) dar vita ad un movente. Precisa Kant di avere inteso invece, con l'ideale del sommo bene, introdurre un oggetto del dovere morale⁴². Sono parole molto dense, che richiedono alcune precisazioni.

³⁸ *Gemeinspruch*, A 212-213 (Ak. VIII, 279-280).

³⁹ *Ibid.*, A 211 (Ak. VIII, 279).

⁴⁰ *Rel.*, AB VIII (Ak. VI, 5).

⁴¹ *Gemeinspruch*, A 214-215 (Ak. VIII, 281).

⁴² *Ibid.*, A 211, A 214 (Ak. VIII, 279, 280-281).

Movente: non ha a che fare con la morale. È stimolo, impulso, spinta, che indirizza l'uomo e che ha origine materiale. Quindi ha a che fare con la felicità e non con la morale, che è obbedienza al dovere, a un dovere che deriva dalla purezza e dalla universalità della ragione, e che comanda incondizionatamente. La parola *movente* rende la parola tedesca *Triebfeder*. Questo termine è di solito reso con *movente*, o *stimolo*. Altrove si trova una parola diversa, «motivo», ed inoltre un termine tecnico reso con «motivo determinante» (*Bestimmungsgrund*). Ogni azione ha un motivo determinante, un motivo che la determina. I motivi determinanti sono o formali o materiali. Motivi determinanti formali sono quelli della morale, cioè gli imperativi categorici, che comandano in modo formale: opera in modo che la massima della tua azione sia principio di una legge universale; non c'è alcun riferimento ad azioni specifiche come «non uccidere», «non rubare» ecc. Motivi determinanti materiali sono quelli che derivano da situazioni esterne alla ragion pura pratica: l'educazione e il governo civile, il sentimento morale, la perfezione del mondo, la volontà di Dio; sui quali la filosofia si è trattenuta in passato.

Sommo bene. Abbiamo distinto un *bonum summum* originario, cioè Dio, da cui deriva un *bonum summum* che è la congiunzione di virtù e di felicità proporzionata⁴³. Entro il sommo bene derivato dobbiamo dunque distinguere la virtù, che è detta *bonum supremum*, e la felicità, che aggiungendosi alla virtù in misura proporzionata dà vita al sommo bene derivato. Questo concetto richiama, nella discussione di Kant con Garve, la parola *fine* (*Zweck*). Questo termine è molto importante perché il fine deve essere rigorosamente escluso dall'azione morale, in quanto darebbe vita ad un motivo determinante materiale. Tale termine si ritrova nella seconda formulazione dell'imperativo categorico, che suona: «Considera l'uomo in te stesso e negli altri sempre come fine e mai come mezzo». Tale termine si trova altresì nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, con l'importante nozione di regno dei fini (*Reich der Zwecke*). C'è poi il fine ultimo, reso talora con scopo finale (*Endzweck*)⁴⁴. Garve ha creduto che per Kant l'operare in vista del sommo bene fosse un fine dell'uomo. Ma Kant non ha pensato in tal modo, e non ha parlato di fine; ha affermato invece che in tal modo la morale acquista un oggetto. È fine del creatore dar vita al sommo bene derivato; per gli uo-

⁴³ Pertanto, *bonum summum* derivato [N.d.C.].

⁴⁴ Da tenere distinto dallo «scopo ultimo» (*letzter Zweck*) [N.d.C.].

mini c'è il dovere di agire moralmente. La ragion pura pratica eleva il sommo bene a intero oggetto di se medesima; tuttavia esso non può essere considerato fine o motivo determinante dell'azione. Il sommo bene è fine di Dio, non dell'uomo. Dobbiamo invece dire che la morale ha il sommo bene per suo oggetto.

Incontriamo in queste pagine un'altra espressione che richiede di essere precisata: «Affinché solo in quell'ideale della ragione l'universale concetto del dovere trovi anche un oggetto ideale della ragion pura»⁴⁵. L'ideale della ragione, nella *Critica della Ragion Pura*, è Dio; ed è detto in tal modo perché riconduce ad unità tutte le nostre conoscenze. Leggiamo infatti: «Io dico l'ideale del sommo bene l'idea di una tale intelligenza in cui il volere morale unito alla più alta beatitudine è causa di ogni felicità nel mondo in quanto essa sta in esatto rapporto con la moralità intesa quale merito di essere felice. La ragion pura non può trovare se non nell'ideale del sommo bene originario il fondamento della connessione praticamente necessaria dei due elementi del sommo bene derivato»⁴⁶. Così la prima *Critica*. Qui, nel pieno della trattazione di problemi di filosofia pratica, Kant ritorna su questi concetti in forma stringata. Afferma di aver introdotto questo concetto del sommo bene derivato, che ha per proprio garante Dio (il sommo bene originario), affinché l'universale concetto del dovere abbia nell'ideale della ragion pura il suo oggetto, e non già come l'aveva inteso Garve per dare stabilità e fermezza al dovere dandogli la forza di un movente.

Kant afferma che la morale è esercizio della virtù; Garve la vede nella felicità, nel senso ampio della parola tedesca *Glückseligkeit*. Per Garve v'è nella vita degli uomini una distinzione di situazioni (dove situazione rende la parola tedesca *Zustand*). Una serie di tali situazioni susseguentisi è la felicità come *Glückseligkeit*. Ne deriva una diversa visione della moralità: occorre sapere se una situazione è cosa buona per poter rispondere che mirare ad essa per realizzarla costituisce un'azione morale. La morale è realizzazione del bene, quindi è il mirare a situazioni buone. L'uomo deve avere un movente che lo spinga all'azione; in altri termini, egli deve potersi rappresentare una meta a cui l'azione dev'essere diretta. Quindi Garve, come gli antichi epicurei, ritiene che la morale debba esser vista come la ricerca di una situazione buona, in cui l'uomo possa vivere in se-

⁴⁵ *Ibid.*, A 211 cit.

⁴⁶ KRV, A 810 B 838 (Ak. III, 526).

renità⁴⁷. A Kant tali argomentazioni appaiono equivoche, per la mancata precisazione del significato della parola bene. Bisogna infatti distinguere due tipi di bene. C'è il bene che è tale per raggiungere qualcos'altro, e c'è il bene che è tale di per sé. Bisogna quindi distinguere, in altre parole, il bene incondizionato e il bene condizionato. Il bene incondizionato è proprio della morale, ed è la virtù. Bene condizionato è invece tale soltanto perché serve per raggiungere qualcos'altro (nel caso presente, la felicità). Ma questi due significati devono essere rigorosamente distinti. Se c'è collisione tra un bene incondizionato e un bene condizionato, deve prevalere il bene incondizionato, vale a dire la virtù. Se invece si tratta soltanto di beni condizionati, rivolti alla felicità, allora possiamo scegliere e disporli a nostro arbitrio: si tratta di una *res merae facultatis*⁴⁸. Kant distingue i motivi determinanti di cui abbiamo parlato addietro: essi possono essere di natura formale, ed allora sono propri della morale, o di natura materiale, ed allora sono relativi alla ricerca della felicità⁴⁹. Come si vede, si tratta qui della distinzione kantiana tra imperativi categorici e imperativi ipotetici; anche se qui tali parole non sono usate ed è invece usato un linguaggio filosofico tradizionale in luogo dei nuovi termini kantiani.

Imperativi categorici sono quelli relativi alla morale, che comandano un'azione incondizionatamente; imperativi ipotetici sono quelli che prescrivono un'azione che non è buona di per se stessa ma è buona soltanto per raggiungere qualcos'altro. La teorizzazione degli imperativi la troviamo nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785). Leggiamo in quell'opera che gli imperativi comandano o ipoteticamente o categoricamente. Gli imperativi ipotetici rappresentano la necessità pratica di un'azione possibile, considerata come mezzo per raggiungere qualche altra cosa desiderata; l'imperativo categorico è quello che comanda un'azione considerata come necessaria per se stessa, come oggettivamente necessaria⁵⁰.

Gli imperativi ipotetici si distinguono a loro volta in imperativi pragmatici (o della prudenza) e in imperativi tecnici (o dell'abilità). Gli imperativi pragmatici prescrivono quel che occorre fare per diventare felici; gli imperativi ipotetici prescrivono quel che occorre

⁴⁷ *Gemeinspruch*, A 215-216 (Ak. VIII, 281).

⁴⁸ *Ibid.*, A 217-218 (Ak. VIII, 282).

⁴⁹ *Ibid.*, A 220 (Ak. VIII, 283).

⁵⁰ *GM*, AB 40 (Ak. IV, 414).

fare secondo un'arte, per esempio per guarire un paziente, ma anche per avvelenarlo (non è questione morale, e quindi si tratta soltanto di decidere quale fine si voglia raggiungere). Come si esprime Kant, le prescrizioni che deve seguire il medico per guarire qualcuno, o quelle che deve seguire un avvelenatore per uccidere qualcuno, sono di uguale natura formale, perché le une e le altre servono ad attuare alla perfezione i loro scopi⁵¹.

Poiché nella prima gioventù non si sa quali scopi si vorranno o potranno perseguire, accade che i genitori cerchino di fare apprendere ai loro figli una moltitudine di cose diverse, corredandoli di abilità nell'uso dei mezzi validi in vista di scopi d'ogni sorta. Tali imperativi rientrano nella problematicità, ovvero hanno un aspetto problematico, e per questo i genitori possono insegnare mezzi tecnici per raggiungere una molteplicità di fini. Siamo nella categoria della problematicità; e tali imperativi ipotetici sono detti tecnici o dell'abilità. Accade invece che tutti gli uomini vogliano diventare felici, e a tal fine servono gli imperativi ipotetici detti pragmatici o della prudenza. Oltre a questi, ricordiamo, ci sono gli imperativi categorici, che prescrivono un'azione come necessaria per se stessa⁵².

Per comprendere la sistematicità di questi tre tipi di imperativi, occorre riandare alla divisione delle categorie nella *Critica della ragion pura*, e precisamente alle categorie della modalità. Tali categorie sono: possibilità, esistenza, necessità. Si ricollega alla categoria della possibilità l'imperativo ipotetico dell'abilità o tecnico. È possibile che i giovani si dedichino ad uno o ad altro mestiere o arte o professione; i genitori insegnano ad utilizzare certi mezzi per certi scopi, in previsione della possibilità che i figli facciano, nell'età matura, l'una o l'altra scelta. Si ricollega alla categoria dell'esistenza l'imperativo ipotetico della prudenza o pragmatico. Esistente è in tutti gli uomini la ricerca della felicità, alla quale si rivolgono gli imperativi pragmatici. Terza categoria della modalità è la necessità: ad essa corrispondono gli imperativi categorici, che impongono un'azione come necessaria di per se stessa⁵³. Sono queste le distinzioni che stanno alla base della polemica con Garve; in particolare, a noi interessa la distinzione tra imperativi categorici ed imperativi pragmatici o della prudenza (rivolti alla felicità). Garve non aveva colto in Kant

⁵¹ *Ibid.*, AB 41 (Ak. IV, 415).

⁵² *Ibid.*, AB 43 (Ak. IV, 416).

⁵³ *Ibid.*

questa distinzione. Il dovere appartiene a una specie diversa rispetto al dominio della felicità; e Kant distingue i motivi determinanti dell'azione secondo che essi siano formali (relativi alla moralità), oppure materiali (relativi alla felicità).

Un'ultima precisazione di Kant su questo problema riguarda uno specifico motivo determinante materiale, quello del cosiddetto sentimento morale. Ricordiamolo tra i motivi dell'azione morale, come risultante dalla tavola già vista. Affermava Hutcheson che il sentimento morale si trova a fondamento dell'azione morale, e che azione morale è quella propria di coloro che posseggono il sentimento morale. Kant rovescia questa posizione e dice: il sentimento morale non è altro che la conseguenza che si genera nel modo di pensare di coloro che obbediscono alla legge morale. Dunque il sentimento morale è non causa ma effetto dell'azione morale.

(283, 20 - 284, 8)

Certamente la volontà deve avere dei motivi: ma questi non sono certi oggetti presupposti, riferiti al sentimento fisico, in quanto scopi, bensì nient'altro che la stessa legge incondizionata, per la quale la suscettibilità della volontà di trovarsi sotto di essa come necessitazione (*Nöthigung*) incondizionata, si chiama sentimento morale. Esso dunque non è causa, bensì effetto della determinazione del volere; e non ne avremo in noi la minima percezione, se quella necessitazione non precedesse in noi. Quindi è da annoverare fra i passatempi sofisticici la vecchia canzone per la quale questo sentimento, dunque un godimento (*Lust*) che noi ci diamo come scopo, è la causa prima della determinazione della volontà, e perciò la felicità (cui questo appartiene come elemento) costituisce il fondamento di ogni necessità di agire oggettiva, e quindi di ogni obbligazione (*Verpflichtung*). Infatti, se non si riesce a smettere di questionare nell'attribuzione di una causa a un certo effetto, alla fine si fa dell'effetto la causa di se stesso⁵⁴. [*Tr.d.C.*]

(d) Lo scritto kantiano che stiamo esaminando ci permette di veder trattata la dottrina morale senza la terminologia kantiana che ci è abituale. Kant discute con un filosofo del suo tempo, sostenitore di una dottrina più tradizionale (la morale come ricerca della miglior situazione). È uno scritto interessante perché troviamo un Kant che spiega il suo modo di pensare, così nuovo nella storia della filosofia, con

⁵⁴ *Gemeinspruch*, A 221 (Ak. VIII, 283-284).

il linguaggio dei suoi interlocutori. Abbiamo diviso idealmente lo scritto su Garve in tre parti.

1. Si ha qui l'esposizione di Kant, in risposta a Garve, sul rapporto fra virtù e felicità. La morale è dottrina della virtù, ma ciò non esclude che l'uomo possa cercare la felicità. La virtù, infatti, ci rende degni della felicità. Ne deriva la dottrina kantiana del sommo bene, che è unione di virtù e felicità, grazie ad un sommo garante, cioè Dio, detto da Kant sommo bene originario.

2. Quindi Kant solleva obiezioni alla dottrina morale di Garve, fondata sulla ricerca della felicità (nel senso che abbiamo precisato). Kant demolisce questa dottrina e ci mostra, anche se con terminologia diversa, la propria distinzione fra imperativi categorici (da lui detti motivi determinanti formali) e imperativi ipotetici (da lui detti motivi determinanti materiali). La morale comanda incondizionatamente, la dottrina della felicità dà invece prescrizioni condizionate. Di conseguenza non si può dare, alla maniera di Garve, una serie continua di beni che siano differenziati fra loro soltanto per il grado (certi danno una felicità inferiore, altri una felicità superiore, fino alla felicità suprema); bisogna distinguere non secondo il grado, ma secondo la qualità⁵⁵. Da un lato abbiamo la virtù, dall'altro la felicità. Questa distinzione, più vicina alla terminologia del tempo, riproduce la distinzione fra imperativi categorici e imperativi ipotetici: gli imperativi categorici tendono alla virtù; gli imperativi ipotetici, e più particolarmente pragmatici, tendono alla felicità. Garve ignora questa distinzione, quindi non sa rendere conto della specificità del fatto morale.

3. Abbiamo infine la terza parte dello scritto, che è quella collegata al tema principale e generale di esso, cioè il rapporto fra la teoria e la pratica. Per Kant ciò che vale in teoria vale anche nella pratica, e coerentemente ciò che è giusto dal punto di vista della dottrina morale è giusto anche per l'applicazione di essa (ed anche la politica è per Kant applicazione della morale, intesa come dottrina teoretica del diritto). La distinzione kantiana di cui bisogna saggiare l'applicabilità nella pratica, è quella tra dottrina della virtù e dottrina della felicità; e il rapporto fra queste due esigenze dell'animo umano. Chi è virtuoso può ricercare la felicità, ma nell'agire morale non può intromettersi la ricerca della felicità, cioè l'adesione alle in-

⁵⁵ *Ibid.*, A 218 (Ak. VIII, 282).

clinazioni sensibili. Kant si è spiegato in questo modo. Garve afferma di riuscire a comprendere tale dottrina in teoria, ma la considera di difficile applicazione nella pratica. Quindi, Garve pone in dubbio che la distinzione kantiana sia attuabile in concreto. Garve si esprime in maniera figurata: «Per parte mia confesso che nella mia *testa* comprendo benissimo questa distinzione di idee, ma che nel mio *cuore* non trovo una siffatta distinzione di desideri e di tendenze; e che mi è inconcepibile come un uomo possa mai farsi consapevole di aver separato rigorosamente la sua aspirazione a esser degno della felicità dal desiderio della felicità medesima e pertanto di aver compiuto il dovere in modo del tutto disinteressato»⁵⁶. Kant è d'accordo sulla difficoltà di comprendere questa distinzione, anzi considera questo giudizio di Garve segno di acume. Perché è difficile esaminare la propria esperienza interna, esame per cui sarebbe necessaria una coscienza chiara delle proprie emozioni, mentre le nostre abitudini e tendenze ci rendono oscura la vita interna di noi stessi. Ma questa – prosegue Kant col suo metodo – è soltanto una questione di fatto. La morale è il regno del dover essere, che si contrappone all'essere; ed anche in questo campo noi dobbiamo, nonostante la difficoltà obiettiva, fare in modo da renderci consapevoli, nel massimo grado che ci è possibile, della differenza esistente tra le due esigenze: l'aspirazione alla virtù e l'aspirazione alla felicità. Scrive Kant: «Mai forse uomo può aver praticato il suo dovere, da lui conosciuto e anche venerato, del tutto disinteressatamente (senza mescolanza di altri impulsi): forse, anche, un uomo non potrà mai pervenire a tanto per quanti sforzi egli faccia. Però rendersi cosciente, per quanto egli può percepire entro di sé coll'esame più scrupoloso di se stesso, non solo che non vi sono motivi concorrenti, ma piuttosto che deve sacrificare i molti motivi che contrastano con l'idea del dovere, e acquistare così coscienza della massima che gli impone di tendere a tale purezza: questo egli lo può; e questo basta anche per l'osservanza del suo dovere. Al contrario, elevare a massima di condotta il soggiacere a quei motivi, col pretesto che la natura umana non consente una tale purezza (cosa che, però, non si può neppure affermare con sicurezza), questo significa la morte di ogni moralità»⁵⁷. Che cosa vuol dire Kant con queste parole? Dal punto di

⁵⁶ *Ibid.*, A 222 (Ak. VIII, 284).

⁵⁷ *Ibid.*, A 223 (Ak. VIII, 284-285).

vista morale ha rilievo che l'uomo tenda, nel limite del suo cuore, per quanto può percepire dentro di sé, alla rigorosa distinzione tra ciò che attiene all'attuazione della virtù e ciò che attiene alla ricerca della felicità. Questo egli deve fare, e di più non gli si chiede. È invece del tutto da escludere che gli impulsi alla felicità siano elevati a cardine della vita morale.

In una nota in calce noi troviamo un'osservazione di Kant, nella quale egli riconosce l'acume di Garve: c'è in lui, infatti, la comprensione della natura speciale del mondo della libertà. Il mondo della libertà è visto affiancarsi al mondo della necessità naturale. Oltre agli aspetti meccanicistici che lo legano alla natura, che lo rendono soggetto alle inclinazioni, l'uomo ha anche un'esperienza morale, che gli deriva dall'esser egli inserito nel mondo della libertà. Scrive Garve che questa libertà è qualcosa che non si può spiegare (dove la parola spiegare rende il termine tedesco *erklären*)⁵⁸. Le scienze della natura procedono spiegando in termini di causa ed effetto; le scienze della cultura procedono – secondo una tradizione di pensiero che ancora persiste – secondo il comprendere (*begreifen*) o intendere (*verstehen*). In Kant, a proposito della necessità causale, è specifico l'uso del termine *erklären*, che in italiano è reso con spiegare o spiegare. Dunque le scienze della natura spiegano, perché siamo nel mondo della necessità; le scienze dello spirito (come si esprimerà Dilthey) o della cultura (come si esprimeranno Rickert e Weber) comprendono o intendono, perché siamo nel mondo della libertà. Scrive Garve che il problema della libertà non può essere spiegato, cioè non può esser reso chiaro di fronte al lettore in termini meccanicistici, cioè secondo nessi causali. Questa è l'osservazione che Kant considera acuta, cioè il ricondurre le regole morali al regno della libertà (il che può esser reso anche nel modo già visto: la legge morale è *ratio cognoscendi* della libertà). Sempre in quest'ordine di idee, Kant ha potuto dire all'inizio che Garve aveva ragione nel dire che è difficile comprendere questa distinzione nell'esperienza interna: infatti l'esperienza morale è qualcosa di misterioso in quanto vi opera la libertà, che non può essere ridotta ai termini causali della necessità (che invece reggono il mondo delle inclinazioni). La *Critica della ragion pura* si occupa dell'ambito della necessità; la *Critica della ragion pratica* dell'ambito della libertà. Ancora, a proposito della di-

⁵⁸ *Ibid.*, A 225 (Ak. VIII, 285).

stinzione che Garve faceva tra il suo cuore e la sua testa, Kant prende le difese del cuore contro la testa. No, risponde Kant: Garve, poiché è uomo retto, avrà sempre trovato nel suo cuore quella distinzione⁵⁹. Perché è difficile cogliere questa distinzione nella nostra esperienza concreta? Perché siamo soggetti a una tradizione che ci dà, con riguardo a questi problemi, spiegazioni meccanicistiche, psicologiche, che hanno fondamento nel meccanicismo della natura. Ma ciò non vuol dire che la nostra diretta esperienza morale non ci mostri con chiarezza la differenza tra ciò che attiene alla virtù e ciò che attiene alla felicità. Il dovere parla con chiarezza e con efficacia; la coscienza comune degli uomini ci dà le sue indicazioni. Anzi – obietta Kant – le indicazioni del cuore o della coscienza morale sono infinitamente più chiare che se noi ci rifacessimo alla dottrina della felicità. Perché quest'ultima implica un calcolo (di pro e contro) tra i beni che abbiamo di fronte – e ciò, dice Kant, richiede una buona testa. Se invece noi ci atteniamo all'imperativo della legge morale è più facile la nostra comprensione. Questo è un tema ricorrente in Kant. Egli afferma, a proposito del problema politico, che è facile conoscere ciò che è moralmente doveroso; invece è difficile vedere che cosa sarebbe preferibile dal punto di vista della ricerca della felicità, come accade allorché noi cerchiamo di valutare l'ordine meccanicistico e di influire su di esso. Kant si esprime qui in modo appassionato a proposito del dovere morale⁶⁰. Ma la condizione dell'insegnamento non ha questa chiarezza sulla vita morale come dottrina della virtù.

Kant osserva, in una digressione polemica, che nella pratica dell'insegnamento si è elevato a principio dell'educazione che la ricerca della felicità sia ciò che la ragione ci pone come condizione suprema, e si è insegnato agli uomini ad esser felici in questo e nell'altro mondo: è divenuto principio non soltanto dell'educazione statale ma anche dell'educazione offerta dalle chiese. Invece si deve insegnare ad esser virtuosi, come dovere incondizionato, con la qual cosa ci si rende degni della felicità⁶¹. E lo scritto si conclude con la riaffermata distinzione tra doveri incondizionati e doveri condizionati, che è come dire tra imperativi categorici e imperativi ipotetici. Kant lo ribadisce con queste singolari espressioni: tutti i dettami

⁵⁹ *Ibid.*, A 224 (Ak. VIII, 285).

⁶⁰ *Ibid.*, A 226, A 228 (Ak. VIII, 286, 287).

⁶¹ *Ibid.*, A 230 (Ak. VIII, 288).

dell'esperienza del mondo non giovano all'uomo per sottrarsi alle norme della teoria, ma tutt'al più per imparare come questa debba venire applicata nei principi fondamentali: «Solo di questi ultimi, non di quell'abilità pragmatica» si occupa lo scritto⁶². Si noterà che i principi fondamentali stanno per gli imperativi categorici, e l'abilità pragmatica sta per i due tipi di imperativi ipotetici, con la dizione congiunta di abilità pragmatica, che allude ai due tipi di imperativi ipotetici (tecnici o dell'abilità; pragmatici o della prudenza).

L'affermazione che ciò che è giusto in teoria vale anche per la pratica è il cardine di tutto lo scritto, ed è ripetuta a conclusione di questa polemica con Garve. Ma già era stato detto in termini generali nella premessa dello scritto, contro il modo di pensare diffuso; e su quella premessa ci tratteremo in seguito. Qui c'è da osservare che la morale rappresenta la teoria, e il mondo morale non può esser fondato sull'esperienza. L'uomo, in quanto essere noumenico, dà leggi all'esperienza; egli non deve guardare all'esperienza per sapere come agire; come si legge nella premessa, egli è fatto per camminare eretto e per guardare il cielo. Tuttavia, c'è qualcosa che l'esperienza può insegnare. L'esperienza ci mostra come gli uomini si comportano in quanto esseri fenomenici, nella loro soggezione alle inclinazioni. Anche questo oggetto può esser sottoposto ad elaborazione scientifica. Quindi Kant distingue due ambiti di indagine. C'è la dottrina morale, che ci insegna come l'uomo debba comportarsi secondo la ragione nel suo uso pratico. Di questo aspetto si occupano la *Fondazione della metafisica dei costumi*, del 1785, la *Critica della ragion pratica*, del 1788, e infine la *Metafisica dei costumi*, del 1797, la quale ultima sviluppa sistematicamente ciò che le precedenti opere avevano fondato criticamente. E la *Metafisica dei costumi* sviluppa la dottrina sistematicamente in tal modo: come dottrina del diritto (libertà esterna) e come dottrina della virtù (libertà interna).

Fin qui, siamo nell'ambito della dottrina morale in quanto derivata dalla ragion pura pratica, che sola può essere fonte di imperativi categorici. In opposizione a questa trattazione, Kant studia come gli uomini si comportano nella loro natura fenomenica, nella loro soggezione alle inclinazioni. Conoscere come gli uomini si comportano, quali sono le loro inclinazioni, è importante per vedere come la teoria morale possa essere applicata nella pratica. La distinzione

⁶² *Ibid.*, A 232 (Ak. VIII, 289).

importante è quella fra dottrina morale e antropologia pragmatica: gli imperativi categorici derivano dalla prima, e la seconda si studia per comprendere come meglio la teoria possa essere applicata. Quando Kant ci parlerà del rapporto fra morale e politica, egli ci dirà che l'uomo politico deve applicare la dottrina morale, intesa come dottrina del diritto, cioè deve occuparsi di garantire la coesistenza delle libertà esterne degli uomini, e non occuparsi della loro interiorità, dove ha sede la virtù. Certamente Kant non nega che l'uomo politico debba essere anche virtuoso. Come uomo, egli non è esonerato dall'osservanza della morale come dottrina della virtù; ma in quanto uomo politico egli ha il compito specifico di applicare la dottrina morale come dottrina teoretica del diritto, deve cioè assicurare il rispetto della libertà esterna degli uomini. E per raggiungere nel modo più efficace quello scopo, egli trarrà vantaggio dalla conoscenza dell'antropologia pragmatica, cioè di come gli uomini agiscono seguendo le loro inclinazioni. In tal modo egli apprenderà una teorizzazione della prudenza, e questa gli servirà per applicar meglio, nella pratica, quel che la teoria morale impone.

7. *La morale kantiana come dottrina formale*

Finora abbiamo considerato la dottrina morale kantiana vedendola attraverso la polemica con Garve; nella quale non compaiono i termini più tipici del lessico di Kant, quali ad esempio gli imperativi. Ad essi abbiamo soltanto accennato. Ma intorno a quegli imperativi e alle loro formulazioni si è molto discusso nella storia della filosofia, e in particolar modo sul loro carattere formale. È il caso di vedere la questione più da vicino. A tal fine, rileggiamo le tre formulazioni dell'imperativo categorico, quali le troviamo nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, del 1785.

– Prima formulazione: «Agisci unicamente secondo la massima che tu puoi volere ad un tempo che divenga legge universale»⁶³.

Perché l'azione sia morale, è necessario che la massima che ad essa presiede possa diventare legge universale (universalizzabilità della massima). Non c'è nessuna indicazione di contenuto, e restiamo su un piano rigorosamente formale.

– Seconda formulazione: «Agisci in modo da trattare l'umanità,

⁶³ GMS, AB 52 (Ak. IV, 421).

tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre e ad un tempo come fine e mai semplicemente come mezzo»⁶⁴.

L'uomo non può mai esser considerato strumento; gli uomini formano una comunità di esseri aventi valore infinito, che costituiscono, secondo Kant, il regno dei fini. Per molti interpreti la formalità di questa formulazione non è così pacifica, dal momento che viene introdotto il concetto di fine, di cui è dubbio che possa essere considerato formale.

– Terza formulazione: «Agisci in modo che la volontà con la sua massima possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a sé medesima»⁶⁵.

Sembra somigliare molto alla prima formulazione. Ma c'è in essa il richiamo al concetto di autonomia, giacché racchiude l'idea della volontà di ogni essere ragionevole concepito come volontà che istituisce una legislazione universale.

Abbiamo quindi le seguenti caratteristiche:

- universalizzabilità della massima
- considerazione dell'umanità come fine
- autonomia.

L'autonomia rimanda al concetto di libertà: l'uomo dà legge a sé medesimo in quanto essere libero e noumenico, ovvero in quanto fine in se stesso. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, il paragrafo seguente a quello che contiene le tre formulazioni ora viste è intitolato da Kant: «Il principio della moralità: l'autonomia». Dal mondo degli uomini come mondo di libertà scaturisce la legge morale (autonomia); l'umanità è fine a se stessa; nessun contenuto che non sia l'umanità stessa nei caratteri ora visti può essere fine dell'azione morale, e ricondurrebbe ad una fondazione eteronoma della morale.

Di qui scaturisce il concetto di regno dei fini, che si trova teorizzato nella *Fondazione* sopra ricordata, anche se i suoi riverberi si hanno in altre opere come gli scritti politici: ad esempio il concetto di repubblica, se esaminato nei suoi aspetti sistematici profondi, richiama questo concetto di regno dei fini, perché in esso ogni uomo è visto come un fine (e vedremo che libertà ed uguaglianza sono i principi a priori della repubblica). Scrive Kant nella *Fondazione*: «Il concetto che ogni essere razionale deve considerarsi come autore di

⁶⁴ *Ibid.*, AB 66 (Ak. IV, 429).

⁶⁵ *Ibid.*, AB 76 (Ak. IV, 434).

una legislazione universale, conduce ad un concetto molto fecondo, che si connette al *regno dei fini*. Per regno dei fini intendo la riunione sistematica di esseri ragionevoli diversi sotto leggi comuni. (...) un regno in cui appunto perché queste leggi hanno per scopo il reciproco rapporto di questi esseri come fini, può essere chiamato regno dei fini, che in realtà non è che un ideale»⁶⁶. E la repubblica kantiana, fondata su libertà ed uguaglianza, unica tra le forme di stato corrisponde alla concezione degli uomini come fini. Ancora, la repubblica è l'unica forma di stato adeguata ad un regno di angeli, puri esseri noumenici come fini in se stessi.

Kant distinguerà una repubblica come ideale (che possiamo considerare equivalente al regno dei fini ora menzionato), alla quale bisogna tendere anche se sappiamo che nella realtà fenomenica la repubblica da noi realizzata sarà soltanto un'approssimazione a quell'ideale. Noi non potremo mai realizzare un regno dei fini compiuto e perfetto, così come non potremo mai giungere ad una perfetta repubblica; in termini kantiani possiamo dire che noi non potremo mai realizzare una *respublica noumenon* ma soltanto una *respublica phaenomenon*.

La prima e la terza formulazione dell'imperativo categorico sono rigorosamente formali, mentre nella seconda formulazione questa formalità pare indebolirsi. Questo può essere un pregio da un punto di vista non kantiano, ma è una difficoltà da un punto di vista kantiano. I critici di Kant hanno fissato la loro attenzione sul formalismo kantiano, e tra questi il più acuto è stato Hegel. Questi apprezzava che la morale kantiana fosse fondata sulla libertà come autonomia. In tal modo la morale supera l'orizzonte della *Critica della ragion pura*, che restava ad una visione fenomenica del mondo, una visione causale secondo un ordine necessario. La *Critica della ragion pratica* invece va oltre e giunge al mondo noumenico, e con la dottrina dei postulati scopre l'infinito. Però Hegel critica Kant in quanto egli non arriva a dirci in concreto il contenuto di questa legge morale. Non si sa che cosa questa legge morale ci imponga, quindi non sappiamo che cosa dobbiamo fare. Il limite sta quindi nel carattere formale della dottrina morale kantiana; quel carattere che per Kant è invece l'unica difesa dalla intromissione di impulsi sensibili, comunque mascherati. La formalità kantiana – obietta Hegel – non conduce ad

⁶⁶ *Ibid.*, AB 74-75 (Ak. IV, 433).

altro che al principio di identità e di non contraddizione: l'universalizzabilità della massima non può portarci ad alcun contenuto, ed invece si limita ad assicurare che qualsiasi contenuto a cui ci riferiamo deve essere universalizzabile. Ma in tal modo – prosegue Hegel – qualsiasi contenuto potrà essere considerato morale, purché soltanto sia assicurata per tutti l'esplicazione di quel contenuto: ad esempio, se in un sistema morale vogliamo salvaguardata la proprietà, tutti dovranno aver accesso alla proprietà (principio di identità) e rispettarla negli altri (principio di non contraddizione): il furto sarà quindi proibito. Con un altro esempio – prosegue Hegel – noi potremo dire che la vita dev'essere salvaguardata in un sistema morale; ed allora ne deriverà che ciascuno ha ugual diritto alla vita, e che l'omicidio dev'essere punito. Ma se non intendiamo salvaguardare proprietà e vita – si noti l'attualità del tema, con le discussioni in materia di aborto e di eutanasia – proprietà e vita non saranno accessibili e garantite, e furto e omicidio non saranno puniti. Detto da Hegel con brutalità, «non si perde niente se non si mette qualcosa dentro». Ed Hegel conclude, con pari linguaggio: «Questa è l'insufficienza del principio kantiano: di esser soltanto formale; e il freddo dovere è l'ultima massa che resta indigerita nello stomaco»⁶⁷. Per Hegel il problema doveva essere impostato su diverse fondamenta, cioè su una diversa concezione della ragione. La ragione per Hegel non è distinta dalla realtà, al modo kantiano, ma è tutt'uno con la realtà; nel nostro ambito di problemi, la ragione è anche storia, e la storia è anche ragione; secondo la celebre frase, «tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale». Già nella *Fenomenologia dello spirito*, del 1807, Hegel aveva affermato che «fino dall'antichità gli uomini più saggi avevano saputo che saggezza e virtù consistono nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo»⁶⁸. E nella *Filosofia del diritto*, del 1821, che è il testo in cui si legge la celebre affermazione della razionalità del reale, Hegel sovrappone sistematicamente, al diritto astratto e alla moralità (cioè per quanto attiene alla vita esterna e alla vita interna degli uomini), la sfera dell'eticità, che è vista da lui come il mondo dei costumi, vale a dire delle regole storicamente vigenti di un popolo, e razionali in quanto vigenti. Là e non in una dottrina giuridica e morale derivata dalla ragione, sta l'indicazione concreta dei contenuti. Sono pa-

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Jubiläumsausgabe, XIX, 592-593.

⁶⁸ Id., *Phänomenologie*, SW, IX, 195.

role che si possono comprendere in un mondo storico retto da valori morali condivisi e quindi in un cosmo di valori costanti; ma che non sembrerebbero assicurare alcuna certezza in un mondo di valori frazionato e pluralistico, se non proprio relativistico o nichilistico, come quello in cui oggi viviamo. Ma è tempo di tornare a Kant, e ad un Kant visto nella complessità e completezza del suo sistema morale, non già ridotto all'uguaglianza di trattamento di tutti gli esseri razionali, come paventava Hegel, o come auspicava Max Weber nella sua visione relativistica del mondo morale.

8. *Il giudizio riflettente e la sua importanza per il problema politico*

La *Critica della ragion pura* ha fondato la conoscenza scientifica ed ha contemporaneamente fissato i limiti di tale nostro conoscere all'esperienza possibile. Dopo aver esaminato tale compito critico, la nostra attenzione si è spostata sulla *Critica della ragion pratica*, che stabilisce il suo primato sulla ragione teoretica grazie alla dottrina dei postulati. La morale, intesa come fatto della ragione, deve presupporre, per dar vita ad una dottrina, un mondo che si regga su tre postulati: Dio, anima, esistenza di un mondo fondato sulla libertà. Andiamo in tal modo al di là del fenomeno, non siamo più imbrigliati in un mondo retto da nessi causali, e tocchiamo il noumeno, mondo della libertà, che procede secondo fini. Restando a queste due *Critiche*, non c'è interazione fra i due mondi. Con la *Critica del Giudizio* (1790), Kant, per sua stessa affermazione, getta un ponte fra quei due mondi. Si ha in tal modo la conclusione sistematica dell'opera kantiana. Leggiamo le parole di Kant: «Il Giudizio ci offre quel concetto intermediario tra il concetto della natura e il concetto della libertà; tale concetto è quello che rende possibile il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica, dalla conformità alle leggi in base alla prima allo scopo finale in base alla seconda, introducendo così il concetto di una *finalità* della natura»⁶⁹. La ragione teoretica indaga il concetto della natura attraverso la rilevazione di nessi causali; la ragione pratica indaga il concetto di un mondo che si regge su nessi finali. Il Giudizio indaga il mondo in modo unitario; sarà per tale motivo che la terza *Critica* interesserà

⁶⁹ KU, B LV (Ak. V, 196).

tanto i romantici, sopra a tutti Schelling e Goethe, ma anche Hegel, che la riterrà il punto più alto della speculazione kantiana.

La parola Giudizio rende il termine tedesco *Urteilkraft*, che più letteralmente dovrebbe esser reso con facoltà giudicativa. Il giudizio di cui parla Kant in quest'opera, è il giudizio da lui detto riflettente, che si distingue dal giudizio determinante. Il giudizio, generalmente considerato, consiste nella congiunzione di un soggetto con un predicato. Giudizio determinante è quello che si ha – si pensi alle scienze fisico-matematiche – allorché al soggetto viene applicato un predicato generale tratto da leggi a noi note. In altre parole si può dire che in esso al particolare viene applicato un universale preso da altrove e a noi già noto: il particolare viene sussunto sotto un universale già noto. Noi conosciamo già l'universale e dobbiamo sussumere sotto di esso il particolare; abbiamo così il giudizio di cui si occupa la *Critica della ragion pura*, che è detto determinante perché pone un'impronta su ciò che noi consideriamo. Al particolare, che assumiamo con le forme della nostra sensibilità, viene conferita un'impronta universale, ed a ciò provvedono le categorie, che agiscono spontaneamente. Anche nel caso del giudizio riflettente, studiato nella *Critica del Giudizio*, un particolare viene unito all'universale. Ma questo universale noi non lo conosciamo, e dobbiamo ricercarlo nel particolare. L'universale è latente nel particolare. Esistono due tipi di giudizio riflettente: il giudizio estetico e il giudizio teleologico. Se pensiamo al giudizio estetico, in questo caso noi giudichiamo se un'opera è artistica: ad esempio una poesia o un'opera musicale dovranno esser da noi giudicate come belle o brutte. In tal caso noi non abbiamo una precedente conoscenza di ciò che è artistico, in modo da poterla applicare all'oggetto della nostra indagine. L'universalità, che qui è artisticità, non è preesistente come nella scienza, ma è ricavata dall'esame del caso particolare. L'altro caso di giudizio riflettente è dato dal giudizio teleologico (cioè finalistico). Con esso noi intravediamo nella natura organica (ed anche in quella manifestazione della natura organica che è la storia della specie umana vista come insieme di esseri liberi) una universalità interna, cioè uno sviluppo che tende ad un fine: in una pianta o in un essere vivente noi vediamo il divenire compiutamente secondo un fine (un animale, una pianta). Se pensiamo al nostro tema, che è la storia umana complessivamente considerata, noi scorgiamo, attraverso segni rivelatori, che essa raggiungerà il suo fine nella edificazione di una società universale o cosmopolitica, nella quale regni il diritto, e che co-

stituisca la cornice per il fiorire della cultura e del bene (su tali argomenti ritorneremo diffusamente in seguito).

Se nella prima *Critica* il mondo della natura era un mondo di causalità, nella terza *Critica* esso ci si rivela come un mondo in cui regna una causalità libera, cioè un procedere secondo fini liberamente perseguiti. Come scrive Kant, «non ci è possibile farci un concetto di questo mondo se non ne concepiamo una suprema causa che *agisca secondo fini*»⁷⁰. Possiamo ora considerare il disegno complessivo. Dopo la prima *Critica*, la seconda ci mostra un mondo della libertà; e la ragion pratica consiste nella comprensione del mondo morale, di cui l'uomo è il protagonista. La prima *Critica* ha avuto con ciò un'integrazione: accanto ai nessi causali c'è la volontà libera dell'uomo come essere morale. Ma fra questi due mondi non c'era alcun nesso, mentre l'uomo ha bisogno di sentire anche la natura in accordo con la sua libertà; l'unità di natura e libertà morale è un bisogno dell'uomo. Ora, il Giudizio, ovvero la facoltà giudicativa, unisce i due mondi, altrimenti lontani e senza nesso fra loro. La facoltà giudicativa, detto in altri termini, segna in Kant il superamento della scissione fra ragione e realtà, perché essa vede nella realtà il finalismo, cioè l'universale interno allo stesso particolare. Conclusivamente possiamo dire che noi non sappiamo come la natura è in sé (noumenicamente), e la conosciamo solo fenomenicamente, attraverso nessi causali; poi sperimentiamo come un fatto della ragione la legge morale, nascente dalla libertà, e bisognosa dei postulati, visti, oltretutto nella detta libertà, in Dio e nell'anima immortale. Quei due mondi sarebbero scissi tra loro, se non intervenisse una tendenza irrefrenabile a considerare la natura e la libertà come collegate, e quindi a considerare la natura come organizzata secondo fini.

9. *Teoria, pratica, giudizio: la premessa al saggio del 1793
sul rapporto fra teoria e pratica*

Ricordiamo che il nostro piano prevedeva una prima parte sul rapporto fra ragione e realtà, una seconda parte sulla concezione dello stato o società civile, una terza parte infine sul tema dell'organizzazione internazionale. Avviandoci alla conclusione della prima parte, è opportuno fermare la nostra attenzione sulle poche pagine di pre-

⁷⁰ *Ibid.*, B 335 (Ak. V, 399).

messa al testo del 1793 sul rapporto della teoria con la pratica. Queste considerazioni serviranno da congiunzione fra la prima e la seconda parte.

Conosciamo già la prima sezione dello scritto del 1793: ne abbiamo trattato con riferimento al problema pratico, che nella discussione di Kant con Garve riguardava i principi morali in genere. Per coerenza abbiamo assorbito quella sezione nella prima parte del nostro piano, che riguarda la ragione nel suo uso pratico, come aspetto del problema generale del rapporto fra ragione e realtà. Ci restano da esaminare, di quel testo, appunto le poche pagine introduttive, poi la seconda sezione che riguarda il problema dello stato (in polemica con Hobbes ma anche con Achenwall), e infine la terza sezione, che riguarda il problema della convivenza tra gli stati e l'organizzazione internazionale (in polemica con Mendelssohn).

Questo saggio riguarda il rapporto della teoria con la pratica. La teoria è un complesso di regole, ma non soltanto di quelle della scienza ma anche di quelle pratiche, quando queste regole sono pensate come principi generali e quando si fa astrazione da una quantità di condizioni che pure hanno una necessaria influenza sulla loro applicazione. Quindi la teoria è un complesso di regole e principi, indipendentemente da tutto ciò che riguarda la loro applicazione. Pertanto, il concetto di teoria è più ampio, come anche la parola «teoretico», che è più specificamente filosofica: questa è di solito usata nel suo senso stretto, che attiene a ciò che stabilisce la *Critica della ragion pura*, mentre talora, come nei nostri scritti, è usata in una latitudine di significato che riguarda anche la pratica. È una considerazione importante. La parola teoria è usata anche in senso pratico; si è vista un'espressione analoga, «dogmatico», quando è usata in modo positivo, cioè nel senso di ben argomentato dal punto di vista teorico. Un altro luogo in cui la parola «dogmatico» è usata in senso proprio, lo si vide là dove Kant scrive, parlando della Provvidenza, che questa è «idea che, se sotto l'aspetto teoretico è temeraria, sotto l'aspetto pratico (...) è idea dogmatica e ha un buon fondamento della sua realtà»⁷¹. Qui il termine «dogmatico» è usato nel senso di «argomentativo», «sviluppato concettualmente»; la parola «teoretico» invece è confinata all'uso della prima *Critica*, attinente alla scienza. In un altro caso, ancora sul tema della Provvidenza, leg-

⁷¹ ZeF, AB 51 cit.

giamo: «È un principio non solo benintenzionato e sotto l'aspetto pratico raccomandabile, ma anche, a dispetto degli increduli, valido per la teoria più severa, che la specie umana ha sempre progredito verso il meglio e progredirà ancora in avvenire»⁷². Cioè il concetto di una finalità presente nel mondo e garantita dalla Provvidenza è un principio che regge anche ad un confronto con la teoria più severa. Quindi le parole «teoria», «elaborazione dogmatica» sono usate anche con riguardo alla pratica. Leggiamo ancora che «teoria è ciò che risponde alla guida di principi sicuri». C'è qui il riferimento ad un punto di vista unitario: ciò che è fatto con metodo costituisce il sistema. Ricordiamo l'importanza che Kant dà alle idee trascendentali, che con il loro valore regolativo aiutano il compito della scienza di ridurre le conoscenze slegate a conoscenze sistematiche, cioè sotto principi riconducibili ad unità.

Se tutto ciò rappresenta la teoria, domandiamoci ora: che cosa è la pratica? Kant esclude dalla teoria tutto ciò che riguarda l'applicazione. La pratica non è qualsiasi azione, ma quell'attività che attua uno scopo ed è pensata in rapporto a certi principi della condotta rappresentati nella loro universalità: non un'attività slegata, ma un'attività coordinata. Abbiamo qui un rapporto fra teoria e pratica che riguarda non solo la dottrina morale in senso stretto (cioè la dottrina della virtù), ma anche la dottrina morale in senso lato (cioè comprensiva della dottrina del diritto); non solo il foro interno ma anche il foro esterno, cioè il rispetto della libertà degli altri. Kant afferma inoltre che fra teoria e pratica ci vuole un termine di congiunzione, cioè il giudizio. Abbiamo trovato questo termine nella parte introduttiva, a proposito della *Critica del Giudizio*. Lì parlavamo di quella specie particolare di giudizio che è il giudizio riflettente; qui si tratta di ricondurre i casi particolari che incontriamo nella pratica a principi, regole, leggi universali. Quindi non versiamo nel caso del giudizio riflettente, bensì del giudizio determinante. Giudizio è in genere la facoltà di pensare il particolare come contenuto dell'universale. Se è dato l'universale, la regola, la legge, il principio, la facoltà giudicativa che opera la sussunzione del particolare è determinante. Se invece è dato soltanto il particolare, rispetto al quale il giudizio deve trovare l'universale, allora il giudizio è semplicemente riflettente (così accade nel giu-

⁷² *Streit*, II, A 151 (Ak. VIII, 88).

dizio estetico e nel giudizio teleologico). Cioè noi non determiniamo con le strutture del nostro intelletto il mondo esterno; noi abbiamo dati particolari, riflettiamo sull'oggetto impegnando la nostra critica, la nostra facoltà giudicativa, e andiamo in cerca dell'universale.

Possiamo ora domandarci: nel nostro campo abbiamo sempre a che fare con il giudizio determinante o anche con il giudizio riflettente? Se consideriamo i termini usati da Kant, leggiamo che «al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un atto del giudizio, per il quale l'uomo pratico distingue se il caso cade o no sotto la regola», e parla di «regole a cui rivolgersi nella sussunzione»⁷³. In tali casi si tratta dunque di giudizio determinante. Altro problema è se nei problemi politici non ci sia spazio per il giudizio riflettente; questo spazio c'è, ed è importantissimo nella considerazione della storia universale, per comprendere quale finalità è presente nella storia degli uomini. C'è una teoria: come è stata ottenuta? Può essere una teoria della scienza, o della morale: tale teoria è un insieme di regole e principi; se questa teoria ci è nota noi scrutiamo il particolare e lo sussumiamo sotto l'universale a noi noto, qualunque sia il metodo con cui è stato ottenuto; ovvero abbiamo a che fare anche qui con il giudizio determinante. C'è qualcosa che Kant ha denominato nella terza *Critica* «facoltà giudicativa» (*Urteilkraft*), anche se egli adopera questa espressione per parlare del giudizio determinante, studiato nella prima *Critica*. Questo termine ha quindi un significato ampio, non è propriamente soltanto usato per il giudizio riflettente, o facoltà giudicativa in senso proprio; Kant lo usa anche con riguardo a quel giudizio che si ha nell'ambito delle scienze. Però, in più, Kant osserva che tra la teoria e la pratica ci vuole quella dote particolare che è la facoltà di giudicare, perché anche per riportare il particolare sotto l'universale ci vuole questa capacità di osservare il particolare. Senza questa facoltà giudicativa la sussunzione del particolare sotto l'universale non si può avere; non è pensabile che la teoria possa essere elaborata al massimo, così perfetta da comprendere tutto ciò che nel particolare accade. Raggiungere una simile perfezione è impossibile; ogni teoria deve essere sempre perfezionata. Una teoria è pronta per essere applicata, però c'è sempre bisogno del giudizio per riporta-

⁷³ *Gemeinspruch*, A 202 (Ak. VIII, 275).

re i casi particolari sotto l'universale. Può avvenire che vi siano teorici che nella loro vita non possono mai diventare pratici, perché ad essi manca la facoltà del giudizio. Così vi sono medici, giureconsulti, che hanno compiuto ottimamente i loro studi, ma che non sono capaci di dare un consiglio su un caso particolare che si presenti loro. Ma quand'anche si abbia questo dono di natura, che è la capacità di giudicare, può accadere che si abbiano deficienze nelle premesse; può darsi il caso che la teoria debba essere perfezionata, e in tali casi si tratterà di migliorarla.

Il problema, che Kant si pone già nel titolo, è questo: se ciò che vale nella teoria, nell'ambito morale, è valido anche nella pratica. Kant ne è fermamente convinto; eppure, egli osserva, v'è chi non ragiona in questo modo, e segue il detto comune «ciò può esser giusto in teoria ma non vale per la pratica». Ora, per Kant questo è tollerabile se lo dice un ignorante, ma non accettabile se lo dice una persona di studio, che esalta la teoria e poi afferma che nella pratica le cose vanno diversamente. Ciò vien detto sia con riguardo alla dottrina morale in senso stretto (detta dottrina della virtù o anche etica) ma anche per la dottrina del diritto: particolarmente nel campo del diritto pubblico e del diritto internazionale. Come scrive Kant: «Ciò si esprime anche così: questo o quel principio vale *in thesi*, ma non *in hypothesis*». Questa distinzione kantiana è importante perché è al centro di un'argomentazione delicata e oscura, che Kant svolge a proposito della perseguibilità di uno stato che unifichi tutti i popoli della terra. «Rigettano in ipotesi ciò che in tesi è giusto».

Sembrerà strana questa dizione, diversa da quella in uso nei teoremi matematici, o dai termini tesi-antitesi usati da Kant a proposito delle antinomie cosmologiche. Né il senso è quello grammaticale usato nel caso dei periodi ipotetici (ipotesi-tesi = protasi-apodosi). Questa dizione kantiana deriva dal linguaggio giuridico forense: la difesa chiede in tesi la sentenza che essa afferma giusta dal punto di vista teorico; ma in ipotesi (= in pratica) si accontenta di una sentenza meno favorevole, anche se assume che essa non è quella propriamente corretta. In altri termini la cosa si può esprimere così: in via principale, in via subordinata. Così – vedremo nella *Pace perpetua* – Kant ragiona a proposito della sua idea, difficile da attuare ma teoricamente attuabile, di una repubblica mondiale: «Così, in luogo dell'idea positiva di una repubblica mondiale, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato negativo di una federazione permanen-

te e sempre più estesa...»⁷⁴. Lo scritto sulla pace perpetua è del 1795, e lo scritto che stiamo esaminando è del 1793. Si può dire che ciò che è giusto in tesi non vale in ipotesi? Questa affermazione, nel '93, è fermamente rigettata da Kant; altrettanto, si deve intendere, Kant pensa nel '95, e quindi egli rigetta l'affermazione altrui come da lui non condivisa (vedremo meglio il problema nella sede propria). Per il passaggio dalla teoria alla pratica, Kant ha fatto gli esempi del giureconsulto, dell'agronomo. Egli continua: nel campo delle scienze empiriche riguardanti gli oggetti che noi accogliamo grazie all'intuizione sensibile, nessuno ragionerebbe in questo modo. Kant fa anche l'esempio di un meccanico empirico, che non direbbe mai: «questo vale nella meccanica teorica, ma non vale nella pratica». Ci sono poi casi in cui ciò si potrebbe dire, cioè per oggetti che siano rappresentati soltanto per concetti, senza riferimento ai dati dell'intuizione spazio-temporale. Sappiamo che «i concetti senza intuizione sono vuoti»; e Kant porta l'esempio di concetti vuoti («vuota idealità»), come sono quelli della matematica pura e della filosofia, che possono essere pensati e ben costruiti senza riguardo all'esperienza, e che nella pratica quindi non avrebbero alcun uso. Solo in quel caso, quel detto potrebbe avere la sua giustificazione; ma non può avere giustificazione nel caso di concetti non vuoti ma applicati ai dati dell'intuizione sensibile.

Ora veniamo alla dottrina pratica che ha a che fare con il concetto del dovere, con ciò che dobbiamo compiere. Anche qui c'è un rapporto con l'esperienza. La ragione nel suo uso pratico è fondata sulla libertà, sull'autonomia. Non impone agli uomini qualcosa che nell'esperienza non sia possibile. La teoria morale fondata sulla libertà impone all'uomo, essere libero e razionale, qualcosa che egli può fare. Non sarebbe dovere se non fosse un comportamento possibile; e in proposito Kant fa una distinzione di cui vedremo la rilevanza: «Sia che tal risultato possa concepirsi pienamente attuato, sia che l'attuazione di esso sia concepita come una continua approssimazione». Ossia Kant prende in considerazione vuoi il caso che sia possibile realizzare compiutamente l'azione prescritta dall'imperativo categorico, sia il caso che quella azione consenta soltanto un compimento graduale, per approssimazione. Torniamo al problema di cui si è già detto, cioè della repubblica mondiale. Kant parla dapprima di uno stato di popoli (*civitas gentium*, *Völkerstaat*). È possi-

⁷⁴ ZeF, AB 38 (Ak. VIII, 357).

bile esso nell'esperienza in tutta la sua compiutezza, oppure si tratta di una meta a cui possiamo avvicinarci, in una continua approssimazione? È un problema su cui riflettere, giacché Kant non ha dato nelle sue opere risposte univoche, e si discute fra gli interpreti se egli abbia voluto uno stato di tutti i popoli della terra (*civitas gentium*) oppure una confederazione (*foedus amphycionum*, *foedus gentium*), ove gli stati rimarrebbero sovrani e potrebbero recedere dalla confederazione. Il problema per Kant è grave: la *civitas gentium* dà la garanzia della pace perché è un solo stato dotato di sovranità e di forza coattiva nei confronti dei popoli che vivono sotto di esso; quindi può reprimere i comportamenti violenti, come fa la forza di polizia nello stato singolo. Però egli teme che esso divenga uno stato senz'anima, senza spirito di emulazione. Stanti questi interrogativi, che cosa ha voluto Kant? Se noi pensiamo che egli abbia mirato ad una *civitas gentium*, ad uno stato unitario, allora si pone un altro problema, subordinato: questo stato unitario è soltanto un'idea, cioè dobbiamo tendere ad esso come a modello per la nostra azione, ma sapendo che esso è inattuabile compiutamente e che noi potremo soltanto avvicinarci ad esso indefinitamente grazie ad una continua approssimazione? Oppure pensiamo che un tale stato sia realizzabile, come lo furono i singoli stati, che hanno eliminato la barbarie? Certamente, si tratterebbe di repubbliche imperfette, come imperfette sono le realizzazioni umane; per dirla con Kant, si tratterebbe di una *respublica phaenomenon* e non di una *respublica noumenon*, che come ogni idea in senso proprio non potrebbe avere nell'esperienza nulla di adeguato ma sarebbe un archetipo che guida la nostra condotta. Ma torneremo sull'argomento.

Leggiamo che cosa scrive Kant a proposito dell'attuabilità della legge morale, sia nell'ambito del diritto, sia nell'ambito della virtù: «Non di rado si sente sostenere, con grande scandalo della filosofia, che ciò che essa può avere di esatto non ha valore per la pratica: e, con tono altamente sprezzante, si pretende di riformare la ragione mediante l'esperienza proprio in ciò che della ragione forma il più alto titolo di gloria, colla presunzione di veder più lontano e più sicuramente con occhi di talpa fissi nell'esperienza, che non con gli occhi che furono dati ad un essere che fu fatto per camminare in modo eretto e per guardare il cielo»⁷⁵.

⁷⁵ *Gemeinspruch*, A 205-206 cit.

Abbiamo parlato più volte della distinzione, interna alla metafisica dei costumi, tra dottrina del diritto e dottrina della virtù. Quanto si è detto a proposito della polemica con Garve riguarda la morale in genere; quanto viene detto nelle due sezioni successive (II, polemica con Hobbes; III, polemica con Mendelssohn) riguarda la morale intesa come dottrina del diritto (diritto interno, diritto internazionale). Il diritto chiede la conformità esterna al dovere, in quanto si occupa di ottenere la coesistenza delle libertà esterne degli uomini. L'imperativo giuridico – agisci in modo che la tua libertà possa coesistere con la libertà degli altri secondo una legge universale – vuole che il diritto, e quindi lo stato, si occupi soltanto di garantire l'uguale libertà esterna degli uomini. Kant vuole escludere invece che il diritto, e quindi lo stato, si occupi di come il singolo deve agire per raggiungere la propria felicità. La morale come dottrina della virtù, invece, o etica, vuole l'adesione interiore al dovere; e con questo si penetra nel foro interno dell'uomo. Ma riflettiamo: anche gli imperativi giuridici, i quali prescrivono che tutti i cittadini abbiano un'uguale libertà esterna, possono assurgere a imperativi morali se l'uomo che agisce compie tale azione con adesione interiore alla legge; tuttavia il diritto non chiede tanto, giacché per i suoi fini può appagarsi dell'adesione esterna, e chi agisce giuridicamente può farlo soltanto al fine di non subire la sanzione che cadrebbe su di lui se ledesse la libertà esterna dei suoi simili. Questo ha fatto dire che nel caso del diritto abbiamo a che fare con imperativi ipotetici; ma non è esatto. Gli imperativi giuridici possono essere considerati dal soggetto agente come imperativi ipotetici, nel senso che egli può adempiere agli imperativi solo per evitare la sanzione e li osserva non perché li considera buoni in sé e vuole agire in modo virtuoso, ma perché gli servono per raggiungere i suoi scopi. In questo caso si attua una degradazione degli imperativi categorici ad imperativi ipotetici. Ma di per sé l'imperativo giuridico non è ipotetico; ed una tale degradazione può aversi anche per gli imperativi etici, con riguardo alla pena ultraterrena o a valutazioni altrui che conseguano ad una condotta non virtuosa. Torneremo su questo punto commentando il testo kantiano per la pace perpetua; sarà allora necessario rifarsi alla *Metafisica dei costumi*, che contiene la trattazione completa e sistematica di questi problemi. Ma prepariamoci intanto a studiare Kant come teorico dello stato politico.

Parte seconda

Lo stato

1. *Sul rapporto fra teoria e pratica: il pensiero kantiano sullo stato*

Lo scritto kantiano sul rapporto fra teoria e pratica si divide in tre parti, che trattano distintamente i seguenti argomenti: la morale in genere; il diritto dello stato; il diritto internazionale. Queste tre parti riguardano rispettivamente i seguenti punti di vista: dell'uomo come singolo; dell'uomo come cittadino dello stato; dell'uomo come cittadino del mondo. Se guardiamo agli oggetti di queste tre parti avremo allora: la virtù; il bene dello stato; il bene della specie umana complessivamente considerata.

Mentre la prima parte era diretta contro Garve, la seconda è diretta contro Hobbes, anche se dal punto di vista più esplicito e quantitativamente maggiore la polemica è rivolta piuttosto contro Gottfried Achenwall, professore di diritto naturale a Gottinga, e autore di un diffuso testo di diritto naturale, sul quale Kant stesso faceva lezione nei corsi che teneva su questa disciplina.

Domandiamoci dunque che cosa giustifica il sottotitolo (*contro Hobbes*). Il problema va considerato sotto il punto di vista dell'intero scritto: il rapporto della teoria con la pratica. Ed allora si tratta di rispondere a questa domanda: qual è lo stato secondo la teoria? Quali sono i principi naturali (o razionali) sui quali si deve basare lo stato? In questo scritto, cioè nell'anno 1793, Kant afferma che i principi naturali sui quali si deve basare lo stato sono: 1. la libertà; 2. l'uguaglianza; 3. l'indipendenza. Diciamo subito che l'indipendenza è l'indipendenza economica (*sibi sufficientia*), vale a dire che il soggetto sia in grado di mantenersi da se medesimo, cioè che non abbia ceduto la propria forza-lavoro ad altri (è la condizione dell'*operarius*). L'artigiano invece è considerato indipendente, perché non cede la propria forza-lavoro, ma soltanto i frutti del proprio lavoro.

L'indipendenza economica è un requisito necessario per avere parte attiva nello stato. Tale principio è presente nello scritto del '93, che stiamo esaminando; sarà presente anche nella *Metafisica dei costumi*, del 1797; non è presente invece nello scritto sulla pace perpetua, che [si trova] nel mezzo tra i due (1795); anche per questo motivo tale ultimo testo è importante per comprendere il pensiero politico di Kant.

Nello scritto su teoria e pratica, dunque, tre sono i principi naturali, o razionali, o a priori, ovvero tre sono i diritti innati sui quali secondo ragione deve basarsi lo stato. Coloro che si trovano in tale situazione partecipano attivamente allo stato, esercitando il diritto di voto agli effetti della rappresentanza per il potere legislativo; detto in altre parole, saranno cittadini attivi. Questa affermazione può essere fatta contro Hobbes, in quanto egli nega che i sudditi abbiano diritti innati nei confronti dello stato. Ad esempio, affermare che lo stato deve rispettare e preservare la libertà dei cittadini è affermazione teoretica, e ciò che vale in teoria vale nella pratica; una simile affermazione è certamente polemica nei confronti di Hobbes. Inoltre, non sarebbe lecito affermare che i diritti di libertà dei sudditi possono essere offesi per una oscura e tenebrosa ragion di stato. Se queste affermazioni valgono contro Hobbes, v'è nello scritto un corollario, nel quale Kant tratta del diritto di resistenza e polemizza contro Achenwall (e la polemica si dilunga assai più che quella contro Hobbes).

Achenwall afferma il diritto di resistenza quando vengano lesi i diritti naturali dell'individuo. In tal caso il suddito ha diritto di resistere contro il detentore del supremo potere coattivo; detto in linguaggio comune, egli ha diritto di resistere con la forza al capo supremo dello stato (detentore del supremo potere coattivo). Kant è nettamente contrario al diritto di resistenza. Il diritto pubblico non può esser fatto oggetto di resistenza con la forza; in tal caso si violerebbe il diritto perentorio (dotato di forza coattiva *super partes*), che è per Kant garanzia della civiltà¹. Ricordiamo anche l'affermazione analoga contenuta nella parte conclusiva del saggio sull'illuminismo. Il diritto di resistenza non è ammissibile, perché, anche la peggior forma di dispotismo, garantendo un minimo grado di libertà a tutti i sudditi, è migliore di una situazione di anarchia, in cui non c'è nes-

¹ *Gemeinspruch*, A 251 (Ak. VIII, 298).

suna sicurezza che l'osservanza del diritto sia garantita coattivamente da parte dello stato². I nostri testi sono comunemente ritenuti espliciti ed inflessibili nel negare il diritto di resistenza. Vedremo in seguito se un passo finale dell'*Antropologia pragmatica*, con le sue distinzioni, non sia tale da consentire in certe forme di convivenza (la barbarie)³, se non un diritto di resistere al potere supremo, quanto meno la possibilità di reagire alla forza con la forza.

Questo problema non è esclusivo del diritto dello stato, perché ha un rilievo anche nel diritto internazionale. Si tratta qui dello *jus gentium*, com'era trattato dai giusnaturalisti. In questo caso il diritto naturale ha come fonti, oltre alla ragione, anche i trattati che gli stati stipulano fra loro; quindi c'è un aspetto di positività, oltre al riferimento alla natura o ragione. In questo caso gli stati rimangono sempre sovrani. Ma Kant afferma, oltre a un tale diritto internazionale basato sui trattati, anche l'esigenza razionale di un diritto basato sulla benevolenza verso l'umanità; cioè, com'egli si esprime, un diritto internazionale da un punto di vista filantropico. In questo caso, oltre al diritto internazionale basato sui trattati, ci sarebbe anche un diritto cosmopolitico, cioè un diritto degli uomini in quanto cittadini del mondo. È un punto di vista, comandato dalla ragione, secondo il quale tutti ci consideriamo cittadini di un unico stato mondiale. Vedremo in seguito, nella sede propria, i passaggi di questa argomentazione in Kant. Ma già ora possiamo intravedere alcuni aspetti. Certamente è stato necessario superare lo stato di barbarie per giungere ad uno stato civile (società civile garantita coattivamente); ma ora sarà necessario fare un passo ulteriore per superare la condizione di libertà selvaggia esistente fra gli stati, e fare lo stesso passo che fecero gli uomini per passare dalla società naturale alla società civile. Gli stati infatti si trovano tra di loro in una condizione paragonabile a quella dello stato di natura; un diritto derivante dalla ragione c'è, ma non vi sono istituzioni che garantiscano che esso deve venir rispettato. Se uno stato lede la libertà di un altro stato, quest'ultimo non ha niente di meglio a disposizione che il farsi giustizia da sé. Il diritto naturale, come lo stato di natura, non è uno stato senza diritto (*status iniustus*). Il diritto c'è, perché deriva dalla ragione degli uomini, ma è privo di giurisdizione (*iustitia vacuus*). Se noi vorremo ispirarci ad un punto di vista filantropico, cioè che vo-

² *WiA*, A 494 (Ak. VIII, 41).

³ *Anthropologie*, B 328 (Ak. VII, 331).

glia realizzare questa benevolenza tra gli uomini, bisognerà che essi si sottopongano ad una costituzione giuridica che valga per tutta la terra (cosmopolitica). Il diritto internazionale considerato da un punto di vista filantropico non può essere che cosmopolitico⁴.

Per tornare all'affermazione kantiana sul rapporto fra teoria e pratica, avremo che giungere ad uno stato che raggruppi tutta l'umanità è giusto in teoria e quindi vale anche per la pratica e come tale dev'essere e può essere attuato. Non possono gli uomini di stato dire che gli stati singoli hanno le loro esigenze, e dire conseguentemente che essi possono violare la morale per preservare la sovranità. Gli stati dovranno invece accordarsi tra loro per giungere ad una costituzione cosmopolitica.

2. I tre principi di una società civile

[Come si è detto], tre sono i principi sui quali deve reggersi una società civile. Questi tre principi, nello scritto del 1793 sono: libertà, uguaglianza, indipendenza. Essi derivano dalla ragione nel suo uso pratico; quindi sono possibili nell'esperienza. La polemica contro Hobbes si spiega perché egli nega che i sudditi abbiano diritti nei confronti del detentore del potere supremo. Quali sono le implicazioni politiche di questi tre principi nella trattazione kantiana? Il principio di libertà implica la polemica kantiana contro lo stato del benessere, a favore dello stato di diritto. Il principio dell'uguaglianza implica la negazione kantiana del diritto di resistenza. Meno direttamente connessa alla trattazione del terzo principio (indipendenza economica) è la negazione kantiana di privilegi trasmissibili per via ereditaria.

Ma vediamo innanzitutto le definizioni più generali, che Kant dà all'inizio. Kant distingue quei patti che possono sorgere per il raggiungimento dei più vari fini materiali fra gli uomini. Non è questo il caso dello stato. Qui si ha a che fare con un patto che è condizione di tutti gli altri patti e della stessa vita in società. Questa unione è fine a se stessa, è un fine che tutti dobbiamo avere, ed è quindi un dovere⁵. Abbiamo tutti il dovere morale di entrare in società dando vita ad una costituzione civile; abbiamo tutti il dovere di istituire il

⁴ *Gemeinspruch*, A 283 (Ak. VIII, 312).

⁵ *Ibid.*, A 233 (Ak. VIII, 289).

diritto, come *conditio sine qua non* di qualsiasi altro comportamento doveroso. Questo dovere scaturisce dalla volontà da cui deriva ogni dovere morale. Scaturisce dal concetto di libertà, che non ha niente a che fare con motivi materiali, e in particolare non ha niente a che fare con il fine della felicità, che si può considerare come il complesso di tutti i fini materiali. Con più chiarezza rispetto allo scritto del 1793, la libertà è ricondotta all'autonomia nello scritto sulla pace perpetua. Là è detto che «la libertà esterna è la facoltà di non obbedire ad altre leggi se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso»⁶. Ancora, vedremo che la libertà è ricondotta all'autonomia nella *Metafisica dei costumi*: «La libertà cioè la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella cui io ho dato il mio consenso»⁷. Ne deriva che se una norma non è coerente con i dettami della ragione noi non possiamo dare ad essa il nostro assenso. Il *contractus originarius* è da intendere per Kant non come fatto empiricamente avvenuto nella storia, ma come un'idea della ragione, pietra di paragone di ogni libertà pubblica. È come un espediente della ragione, grazie al quale si può giudicare se una costituzione sia conforme ad un ipotetico contratto che legghi tutti gli uomini in una comunità civile. La fonte ideale di questo contratto è la ragion pura legislatrice⁸, senza riguardo a fini empirici di sorta e quindi alla felicità. Come scrive Kant, «nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)»⁹. Abbiamo in queste parole la distinzione rigorosa del concetto di diritto, garanzia della libertà esterna, dal concetto di felicità; ed insieme una definizione della libertà che è una definizione del concetto di diritto. Ripercorriamo la storia di questo concetto. Prima ricordiamo, dalla *Critica della ragion pura*, un singolare confronto tra la matematica e la filosofia. Kant afferma che nella matematica le definizioni sono esatte, mentre nella filosofia hanno bisogno di essere continuamente migliorate, cioè hanno

⁶ *ZeF*, AB 21 (Ak. VIII, 350).

⁷ *MdS*, «Rechtslehre», B 196 (Ak. VI, 314).

⁸ *Gemeinspruch*, A 77 (Ak. VIII, 290).

⁹ *Ibid.*, A 78 (Ak. VIII, 290).

bisogno di una continua approssimazione. In una nota leggiamo: «Nella matematica la definizione spetta *ad esse*, nella filosofia ad *melius esse*»¹⁰. Riflettiamo: infatti, nella matematica abbiamo a che fare con la descrizione di rapporti come essi sono; nella filosofia con rapporti come dovrebbero essere. Ancora: «È bello, ma molto spesso difficile dare una definizione soddisfacente. I giuristi cercano ancora una definizione del concetto di diritto»¹¹. Kant non pensa al diritto positivo, ma al diritto derivante dalla ragione. Una definizione di diritto la troviamo nella stessa *Critica della ragion pura*, là dove tratta della dialettica trascendentale e delle idee in genere, e introduce il termine idea come concetto che non ha niente di adeguato ad esso nell'esperienza. Leggiamo: «Una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi che facciano sì che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri è un'idea necessaria che deve essere a fondamento non solo del primo disegno di una costituzione politica ma di tutte le leggi»¹². Una definizione del diritto si trova anche, implicitamente, nello scritto sull'illuminismo, con il concetto di limitazione¹³. È necessario che il diritto ponga barriere alla libertà esterna dei singoli perché si sviluppino al massimo grado tutte le potenzialità dello spirito e della civiltà. La mancanza di barriere sembrerebbe più favorevole alla libertà, ma non è così. Si precipiterebbe nell'anarchia, per cui lo spirito non avrebbe possibilità di svilupparsi. Per Kant, il diritto come fenomeno restrittivo è l'altra faccia della libertà; ed è per questo motivo che Kant è inflessibile per quanto riguarda il diritto di resistenza. Nella *Metafisica dei costumi* c'è una definizione di diritto spesso citata anche nei manuali giuridici: «Il diritto è l'insieme delle condizioni grazie alle quali l'arbitrio dell'uno può coesistere con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà»¹⁴.

È importante una tripartizione che compare in questo testo [quello sul detto comune, *N.d.C.*] con riferimento ai soggetti: uomo, suddito, cittadino. Kant distingue anche il *citoyen*, cittadino dello stato, dal *bourgeois*, cittadino di una città¹⁵. Quest'ultimo può

¹⁰ KRV, A 731 B 759 (Ak. III, 479).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, B 313 (Ak. III, 247-248).

¹³ *WiA*, A 484 (Ak. VIII, 36); A 494 cit.

¹⁴ *MdS*, «Rechtslehre», B 33 (Ak. VI, 230).

¹⁵ *Gemeinspruch*, A 245 (Ak. VIII, 295).

esser detto semplicemente suddito; è uguale a tutti gli altri semplicemente per quanto riguarda gli aspetti civili; ha i diritti civili, ma non i diritti politici. Secondo lo scritto del 1793, per essere cittadino attivo, *citoyen*, bisogna avere il requisito dell'indipendenza economica, cioè condizioni legate al censo. Si noti che Kant auspica, secondo ragione, che tutti arrivino alla *sibi sufficientia*, e che quindi tutti possano passare dalla cittadinanza passiva alla cittadinanza attiva; e non è cosa da poco una simile affermazione. C'è l'auspicio che un sempre maggior numero di persone possa partecipare alla conduzione dello stato, però è giusto che allo stato partecipi chi è in grado di mantenersi da sé, senza dover alienare la propria forza lavoro; si presume infatti che chi è in tali condizioni di indipendenza abbia la competenza, la capacità, le doti necessarie per aver cura dello stato. Chi era contrario alla democrazia trovava un pericoloso avvio ad essa in una simile convinzione, perché riteneva pericoloso che lo stato, organismo razionale, fosse affidato all'arbitrio dei singoli ed alla legge del numero. Ciò significherebbe esporre lo stato al pericolo dello sgretolamento. Così anche Hegel.

La triade di *homme*, *bourgeois*, *citoyen*, di sapore rivoluzionario, era stata teorizzata da Rousseau; la troviamo nell'*Emilio*, del 1762. «Chi nell'ordine civile vuole conservare la supremazia dei sentimenti della natura non sa quel che vuole. Sempre in contraddizione con se stesso, sempre ondeggiante tra le sue tendenze e i suoi doveri, egli non sarà mai né uomo, né cittadino. Non sarà buono né per sé, né per gli altri. Sarà uno degli uomini dei nostri giorni: un francese, un inglese, un *bourgeois*»¹⁶. È importante ricordare che anche Hegel usa il termine *bourgeois* per designare il membro della società civile, distinta dallo stato politico. La società civile di Hegel è la società di tutti coloro che godono delle libertà civili; al di sopra di essa c'è lo stato politico, che vede la partecipazione di chiunque abbia le libertà politiche, che sia *citoyen*. Ma *citoyen* per Hegel non è chiunque in quanto essere pensante, ma colui che fa parte di una entità organica: perché si può passare da un'entità organica ad altra entità organica superiore e più ampia, ma non si può passare dalla singolarità dell'individuo come essere pensante alla totalità organica. Là non c'è passaggio; è una distinzione ontologica che riguarda l'essenza stessa dell'uomo. Nello spirito oggettivo c'è

¹⁶ *Émile*, *Œuvres*, IV, 249-250.

una sfera privata, del *bourgeois*, nella società civile, e c'è una sfera pubblica, del *citoyen*, nello stato politico. Kant non pensa così: la vita degli uomini è un *continuum*; gli uomini nella loro libertà hanno tutti l'uguaglianza giuridica, e man mano che acquistano l'indipendenza economica acquistano anche il diritto di partecipare, come singoli, alla formazione delle leggi.

L'insistenza kantiana sulla distinzione tra diritto e felicità ha il valore di una presa di posizione contro lo stato dispotico, che vuole rendere gli uomini felici e virtuosi, secondo il modo di pensare e i gusti di chi detiene il potere supremo. Kant si sta esprimendo qui contro i teorici dello stato del benessere (*welfare-state*, *Wohlfahrtsstaat*). Un governo fondato sulla benevolenza, che voglia portare il popolo alla felicità e al benessere, è detto da Kant governo paternalistico, *imperium paternale*, ed è detto da lui la peggior forma di dispotismo che si possa immaginare. Bisogna invece mirare ad un governo patriottico, *imperium patrioticum*: che è il modo di pensare secondo cui ciascuno guarda lo stato come il grembo materno, ma all'interno di esso sviluppa la propria libertà e difende i suoi diritti. Questa polemica si rivolge contro una serie di autori, il più grande dei quali è Leibniz. Questi dettava, nel saggio *La giustizia come carità del saggio*, regole del diritto come le seguenti: il far sì che i cittadini siano in quanto possibile soddisfatti e tranquilli nell'animo; che siano moderati cioè capaci di dominare le loro passioni; che credano nella Provvidenza e nutrano la convinzione che l'ordine universale delle cose sia tale da portar bene ai buoni e male ai cattivi; che dispongano dei beni della vita, perché la miseria rende gli uomini infelici e malvagi. Kant invece è l'esponente più puro della teoria che vede nello stato il semplice garante del diritto e quindi della libertà dei sudditi (stato di diritto; *Rechtsstaat*). È un'alternativa che permane ancor oggi: da un lato i teorici dello stato del benessere; dall'altro i teorici dello stato di diritto (oggi detto anche stato minimo). Chi radicalizzò il punto di vista dello stato di diritto secondo la massima purezza teorica fu Wilhelm von Humboldt.

[3. L'uguaglianza e l'indipendenza]

Dalla libertà passiamo al secondo principio a priori, l'uguaglianza. È dubbio nella trattazione kantiana che questo secondo principio abbia una reale autonomia dal primo. Anche in questo stesso scritto si

vede che la distinzione è dubbia¹⁷. C'è un diritto di costringere gli altri a rispettare la libertà e questo diritto è uguale per tutti; quindi l'uguaglianza si può considerare come attinente al primo principio, quello della libertà. E questo Kant lo scrive nella *Metafisica dei costumi*, nel paragrafo intitolato: «Il diritto innato è solo uno», quello della libertà, gli altri diritti derivano da questo¹⁸. Tutti hanno un uguale diritto alla libertà, quindi alla libertà attiene il concetto di uguaglianza che Kant intende in senso giuridico.

«Ogni membro della società ha verso gli altri diritti coattivi dai quali solo il sovrano è escluso»¹⁹. Qui Solari ha reso con la parola sovrano il concetto tedesco di «capo supremo» (*Staatsoberhaupt*). Il termine «sovrano» è improprio, anche se Kant stesso non è rigoroso; talora confonde e adopera «sovrano» per alludere a chi ha il potere supremo. In questo caso non dice «sovrano» ma «capo supremo». Vediamo anche un altro luogo: «Io affermo che il popolo possiede diritti inalienabili verso il sovrano...»²⁰. Quindi il sovrano, il detentore del potere supremo, è esente da coazione; di fronte a lui stanno i sudditi che hanno diritti verso tutti gli altri ed anche verso il detentore del potere, anche se si tratta di diritti non coattivi. Per il nostro modo di pensare positivistico, parlare di diritti senza coazione non è naturale. Qui siamo davanti a un modo di pensare ancora giusnaturalistico, in cui ha senso parlare di diritto senza coazione. Pertanto, Kant afferma che i sudditi hanno verso il sovrano diritti senza coazione, mentre i diritti verso gli altri sono associati alla coazione, alla facoltà di costringere. Solo chi detiene il potere supremo ha la facoltà di costringere senza essere egli stesso sottoposto a coazione. Quindi è opportuno pensare a che cosa Kant abbia voluto dire esattamente. Vediamo il passo vicino: «Soltanto il capo del governo (*Oberhaupt der Staatsverwaltung*) che procura e distribuisce ogni bene possibile secondo leggi pubbliche (...) può avere il titolo di *grazioso signore*»²¹. Kant distingue il capo del governo, cioè dell'amministrazione statale, da colui che detiene il potere coattivo del sovrano in senso proprio, e dice che il sovrano è la personificazione della legge. Il sovrano è il popolo come collettività, è il detentore del-

¹⁷ *Gemeinspruch*, A 240 (Ak. VIII, 293).

¹⁸ *MdS*, «Rechtslehre», AB 45 (Ak. VI, 237).

¹⁹ *Gemeinspruch*, A 237 (Ak. VIII, 291).

²⁰ Cfr. *ibid.*, A 264 (Ak. VIII, 303).

²¹ *Ibid.*, A 243 (Ak. VIII, 294).

la sovranità²². Che il detentore della sovranità sia sottratto al potere coattivo si comprende, e fa parte della dottrina democratica; invece, che non ci sia il diritto di resistenza, cioè il diritto coattivo verso il detentore del potere statale, non è democratico. Ora Kant nella *Metafisica dei costumi* afferma che il titolare della sovranità è il popolo. Anche qui in quella nota in cui spiega perché si parli di un grazioso signore distingue tra il sovrano, che è qualche cosa di invisibile, e il detentore del potere, che è colui che fa valere, garantisce, l'osservanza della legge. Però il diritto di resistenza qui è negato nei confronti del detentore del potere. Locke non asseriva questo: il potere originario è nel popolo; ove il titolare del potere [statale] manchi nei confronti dei diritti innati dei cittadini, il popolo ha il diritto di ribellarsi.

C'è un esecutore della legge che è quello che la rappresenta visibilmente. Vedremo che non ci sarà alcuna via d'uscita a questa argomentazione kantiana. Come mai il detentore del potere deve essere esente da coazione? Contro di lui si hanno diritti innati a priori ma non diritti di coazione, e quindi non si può resistere? Ricordiamo che questa parte è contro Hobbes, il quale affermava che i sudditi non hanno alcun diritto nei confronti del detentore del potere. Kant si contrappone a Hobbes: i sudditi hanno diritti innati, derivanti dalla loro natura di esseri razionali. Kant impiega un argomento giuridico di diritto naturale.

Per parlare di una possibilità di resistenza del popolo con la forza nei confronti del detentore del potere supremo bisognerebbe pensare che esista un potere supremo e, all'occorrenza, un contropotere che possa ribellarsi al primo. Quindi ci sarebbero due poteri, uno di fronte all'altro; se così fosse, si andrebbe in un processo all'infinito. Pertanto, «si deve fare eccezione per un'unica persona fisica o morale, il capo dello stato, attraverso il quale soltanto ogni coazione giuridica può essere esercitata»²³. I sudditi nei loro rapporti reciproci si indirizzano sempre idealmente al capo supremo dello stato. Il capo dello stato, invece, è esente da coazione perché se anch'esso potesse venire costretto non sarebbe capo dello stato, e nella serie della subordinazione si andrebbe all'infinito. Cioè, ci potrebbe essere il capo dello stato ed un potere contro di lui. Ci vor-

²² *MdS*, «Rechtslehre», A 168 B 198 (Ak. VI, 315).

²³ *Gemeinspruch*, A 237 (Ak. VIII, 291) [*ASP*, 79].

rebbe allora un terzo potere per decidere tra i due, ma anche questo potere potrebbe commettere degli errori; ci vorrebbe allora una istanza superiore, e la serie delle subordinazioni andrebbe all'infinito. Se ciascuno fosse giudice in causa propria si ricadrebbe nello stato di natura²⁴.

Questa argomentazione contro il diritto di resistenza torna anche a proposito della costituzione inglese, della quale Kant non era entusiasta. La serie dei giudizi sulla violazione dei diritti altrui andrebbe all'infinito. L'uguaglianza, fatto salvo il detentore del potere supremo, spetta a tutti coloro che hanno uguale libertà nei confronti di tutti gli altri, e pertanto uguale libertà di ricorrere al potere coattivo dello stato per fare rispettare la propria condizione civile. Da questa trattazione del principio di uguaglianza scaturisce il diritto di resistenza. Sul problema del diritto di resistenza Kant ritorna nel «Corollario» della seconda sezione, dove se ne dà esposizione analitica.

Il terzo principio è quello dell'indipendenza, della *sibi sufficientia* in senso economico. Chi è in grado di provvedere economicamente a se stesso ha il diritto di partecipare secondo ragione alla costruzione dello stato. C'è la distinzione tra *bourgeois* (cittadino della città, in senso passivo) e *citoyen* (cittadino in senso attivo). Abbiamo detto che la concezione kantiana è potenzialmente democratica, perché Kant auspica che tutti riescano ad acquistare questa indipendenza e riescano a partecipare alla conduzione dello stato. Di fatto alla conduzione dello stato partecipano coloro i quali sono padroni di loro stessi, cioè che abbiano qualche proprietà²⁵. Kant distingue tra chi è *sui iuris*, cioè chi è padrone di se stesso perché vive del prodotto del proprio lavoro, e chi non lo è, perché vende la propria forza lavoro. Questi ultimi, gli *operarii*, hanno soltanto la cittadinanza passiva.

Queste distinzioni ritornano nella *Metafisica dei costumi*, ma non nella *Pace perpetua*. Come mai nella *Metafisica dei costumi* Kant riporta questa distinzione scomparsa nell'opera del 1795? Ora la libertà è l'unico diritto umano e tutti gli altri derivano da esso; la citazione dell'indipendenza come *sibi sufficientia* così come la distinzione tra cittadinanza attiva e cittadinanza passiva sono allora contraddittorie. Credo che il nucleo della trattazione dei principi sui quali si regge lo stato sia quello della *Pace perpetua*: 1. libertà, 2.

²⁴ Cfr. *ibid.*, A 255 (Ak. VIII, 300).

²⁵ *Ibid.*, A 245-246 (Ak. VIII, 295).

uguaglianza, intesa come uguale libertà di tutti. Comunque, anche quando viene intesa in questo modo teoricamente delimitato, come distinzione tra cittadinanza passiva e cittadinanza attiva, la trattazione kantiana dà luogo ad alcune conseguenze importanti: ciascuno è titolare di un solo voto. Non si può affermare, cioè, che un grande proprietario terriero abbia più voti dei piccoli proprietari. Per questo si può dire che la dottrina kantiana è potenzialmente democratica. La volontà dello stato sorge dal concorso dei cittadini in quanto singoli, titolari del pensiero e della ragione. Si tratta del principio: una testa, un voto.

Il principio dell'indipendenza economica vuole che ciascuno possa ricominciare da capo: è un principio liberale. Lo stato deve garantire a ognuno la possibilità di raggiungere i risultati a cui lo portano il suo talento e la sua costanza. Non devono essere posti previamente limiti consolidati, come lo sarebbe l'ereditarietà²⁶. Se si affermasse che i grandi proprietari hanno più voti dei piccoli o degli artigiani, si annullerebbe il diritto del piccolo proprietario di essere presente con il proprio voto. Kant è contrario alla indivisibilità e alla trasmissione ereditaria del latifondo, perché questa avverrebbe a vantaggio di una sola classe di uomini²⁷. Kant si domanda come possa essere accaduto che un uomo possa possedere più terreno di quanto ne possa lavorare. Inoltre, come può accadere che molti uomini che avrebbero potuto possedere la terra in comune l'abbiano divisa. Pertanto, ci sono delle ombre sull'ereditarietà in generale. Ciò che è chiaro è il fatto che ciascun proprietario ha diritto ad un voto.

Gli uomini hanno una natura universale in quanto esseri pensanti, e quindi hanno diritto a dirigere l'universalità dello stato. Questo è un principio fondamentale del modo di pensare democratico. Quando Hegel contesterà un tale modo di pensare, criticherà proprio questo punto come un'astrattezza illuministica: non si può fare derivare lo stato come universalità concreta dall'universalità astratta degli uomini in quanto singoli esseri pensanti. Perché si possa passare dall'universalità astratta del singolo a quella concreta dello stato ci vuole un elemento intermedio che è dato dalle formazioni organiche, come la grande proprietà fondiaria o la grande corporazione. Questo è il modo di pensare proprio dei teorici della rappresen-

²⁶ *Ibid.*, A 247 (Ak. VIII, 296).

²⁷ *Ibid.*, A 247 (Ak. VIII, 296, 10-15).

tanza corporativa. Kant invece non pensa così, collega l'universalità dello stato a quella del singolo.

C'è anche un altro principio fondamentale della dottrina democratica: affermare che fa parte del contratto originario l'assenso ad una legge della giustizia pubblica. Ciò significa che le questioni relative allo stato si decideranno grazie al principio rappresentativo, e tra i rappresentati la decisione avverrà sulla base del principio di maggioranza, che non privilegia nessuno.

[4. *Il corollario: contro Achenwall e Hobbes*]

Il corollario incomincia ritornando sul problema del contratto originario che dà luogo alla società civile. Questo contratto non deve essere considerato come un fatto storico. Coerentemente alla trattazione del diritto di resistenza, Kant dice che non si deve sofisticare per quanto riguarda l'origine dello stato, cioè non si deve guardare a come è nato uno stato²⁸. Lo stato è l'organizzazione del diritto, è il diritto pubblico che permette l'osservanza della libertà esterna degli uomini, è la garanzia del diritto privato che regola la convivenza delle libertà esterne. Il diritto pubblico è soltanto una garanzia, con la costrizione, che il diritto privato venga rispettato. Se il diritto è necessario per la convivenza degli uomini, dobbiamo lavorare alla riduzione della costrizione, ma quest'ultima non può essere messa in dubbio sofisticando sottilmente intorno alla sua origine. Coloro che esercitano il diritto di resistenza devono essere puniti, e la pena adeguata è una sola: la morte. Però se coloro i quali esercitano il diritto di resistenza hanno avuto successo, divenendo titolari di un nuovo stato, costoro non possono più essere perseguiti.

Il contratto è solamente un'idea della ragione, una pietra di paragone della legittimità di qualsiasi legge. È un'idea regolativa della ragione, che ha però la sua realtà pratica. Questo è un termine molto importante e frequente. Noi sappiamo che nella premessa a questo scritto Kant ha affermato che ciò che la ragione indica in teoria, nella materia morale, vale anche per la pratica. A noi esseri razionali e liberi, la ragione ordina comportamenti possibili. La legge morale è dunque attuabile nell'esperienza, cioè la legge morale ha realtà

²⁸ *MdS*, «Rechtslehre», A 173 B 203 (Ak. VI, 318); cfr. *ibid.*, A 176 B 206 (Ak. VI, 320).

pratica. Ciò vale tanto per la morale come dottrina della virtù, quanto per la morale come dottrina del diritto; sia nell'ambito del diritto statale, dove abbiamo il dovere di instaurare la repubblica, una società civile secondo ragione, sia nell'ambito della società cosmopolitica, che è realizzabile nell'esperienza o per compimento definitivo, o per continua approssimazione. «Non sarebbe un dovere mirare ad un certo risultato del nostro volere se esso non fosse anche possibile nell'esperienza»²⁹. Sia che essa sia attuabile compiutamente, sia per approssimazione, in entrambi i casi la legge morale è attuabile³⁰. Nei confronti della morale, la politica è come la pratica nei confronti della teoria. La teoria ha realtà oggettiva pratica; la morale ha realtà oggettiva politica. Di fronte a questi problemi Kant passa ad escludere il diritto di resistenza.

Se una singola legge sia conforme al contratto originario è un giudizio che spetta al legislatore e non al singolo suddito. Un tale giudizio spetta anche a coloro che discutono di questi problemi, cioè a coloro che sottopongono le leggi ad un esame pubblico della ragione; ma il valutare con conseguenze pratiche spetta a chi detiene il potere legislativo. Su questo punto Kant inserisce la distinzione tra diritto e felicità. Il contratto ha a che fare con le regole fondamentali che presiedono alla convivenza degli uomini e della loro libertà esterna. Il contratto stipulato riguarda il modo della convivenza giuridica, e non la felicità dei singoli. Il diritto assicura il rispetto della libertà esterna; il resto, la felicità, è cosa che riguarda i singoli: non si può stabilire per contratto il modo per raggiungere la felicità. Se si elevasse la felicità a materia contrattuale, la convivenza civile spirebbe. Infatti, se si considerasse la felicità come un principio del contratto ne deriverebbero le peggiori conseguenze; cioè, il sovrano sarebbe spinto verso il dispotismo, perché sarebbe spinto a plasmare i sudditi secondo il suo modo di pensare il renderli felici. D'altro canto, se la felicità è il principio supremo dello stato, i sudditi sono indotti a ribellarsi, perché la loro felicità non è garantita. Pertanto, per il diritto dello stato la felicità è pericolosa³¹. Il contratto si occupa soltanto della coesistenza degli arbitri secondo la massima ciceroniana: *salus publica suprema civitatis lex est*.

Torniamo al diritto di resistenza: «Neppure v'è da dubitare che,

²⁹ *Gemeinspruch*, A 205 (Ak. VIII, 276-277) [ASP, 62].

³⁰ Cfr. *ibid.*, A 269 (Ak. VIII, 306); *ZeF*, AB 35, A 91 B 96 (Ak. VIII, 356, 380).

³¹ *Gemeinspruch*, A 261 (Ak. VIII, 302).

se le rivoluzioni per le quali la Svizzera, i Paesi Bassi o anche l'Inghilterra hanno conquistato la loro attuale costituzione tanto lodata, avessero avuto esito sfortunato, i lettori della storia avrebbero visto nel supplizio dei loro autori, oggi tanto esaltati, null'altro che la pena dovuta ai grandi criminali politici»³². È la solita distinzione kantiana. L'esito di una rivoluzione non è di per sé indice della bontà dell'idea. Il giudizio secondo ragione non ha a che fare con l'esito dell'esperienza. I principi giuridici, che per Kant sono morali, derivano dalla ragione e sono certi, mentre l'esito è incerto. Però, una volta che una costituzione sia formata, anche con la rivoluzione, non si può sofisticare sull'origine. La posizione di Kant è intermedia a quella di Achenwall e di Hobbes. Il primo afferma che i sudditi hanno nei confronti dei detentori del potere alcuni diritti derivanti dalla natura che devono essere rispettati. Il popolo ha il diritto di far rispettare questi diritti anche con la forza. Quindi ha un diritto coattivo. La posizione di Achenwall è ferma sull'affermazione del diritto di resistenza. La posizione di Hobbes è quella opposta: il sovrano, il detentore del potere, ha soltanto diritti e non ha alcun dovere nei confronti dei sudditi³³. Per Kant, il popolo ha nei confronti del sovrano diritti che non può esercitare con la coazione. È una eccezione del principio giuridico che afferma il reciproco diritto di costrizione.

Subito dopo Kant afferma che non si possono negare diritti al popolo. Il popolo è titolare di diritti che derivano dalla ragione, e Kant afferma che la *libertà della penna* è l'unico palladio dei diritti del popolo. Il popolo non può costringere il sovrano, ma conformemente alla sua natura razionale deve essere lasciato libero di esprimere i propri pensieri. L'espressione è affine a quella dell'*Illuminismo* sulla libertà di fare pubblico uso della ragione. La libertà della penna è la libertà degli studiosi di sottoporre a critica qualsiasi tema, anche quelli riguardanti la legislazione e la religione. Soltanto in questo modo legislazione e religione potranno avere il rispetto cui aspirano, e vedemmo in questo stesso scritto che Kant concede l'uso pubblico della ragione, ma nega l'uso privato che porterebbe a forme di resistenza. Qui Kant nega il diritto di resistenza sia con l'azione, sia con la parola; ciò che è lecito è la discussione pubblica che è il vero palladio dei diritti del popolo.

³² *Ibid.*, A 258-259 (Ak. VIII, 301).

³³ *Ibid.*, A 264 (Ak. VIII, 303).

Kant nega la resistenza come diritto coattivo, afferma però l'uso pubblico della ragione. Ma che cosa succede se il detentore del potere nega anche la libertà della penna? Questo problema Kant non lo nomina; ma egli nega il diritto di resistenza anche per un caso vicino a questo: è il caso della libertà di religione³⁴. Nello scritto sull'illuminismo, Kant aveva affermato che non si può vincolare la generazione successiva ad un simbolo di fede immutabile: ciò è contrario al rischiaramento. Nello scritto sulla religione afferma che la religione deve essere sempre più coerente con la ragione. Le religioni positive devono tendere ad un'unica religione, che sia entro i limiti della ragione. Il cristianesimo è vicino ad una religione puramente razionale. Pertanto, non si può evitare il rischiaramento in materia di religione. Tuttavia, se l'obbligo ad una fede fosse imposto dalla legislazione suprema, si devono poter esprimere giudizi generali e pubblici, ma non si può fare appello ad una resistenza di atti o parole. Quindi, si ha soltanto il diritto all'uso pubblico della ragione, ma non il diritto di resistenza, né con atti, né con parole. Pertanto, quando si tratta di riconoscere la libertà della penna, quale deve essere l'atteggiamento del popolo? In questi scritti Kant non si è posto questo problema. Quando si toglie l'unico palladio della libertà del popolo si può resistere? Kant non lo dice³⁵.

[5. *Le forme di governo e i principi a priori della Repubblica*]

Analizziamo uno schema che si trova alla fine dell'*Antropologia pragmatica*³⁶:

Legge + forza + libertà = repubblica
 Legge + forza = dispotismo
 Legge + libertà = anarchia
 Forza = barbarie

Quando ci sono le leggi, la libertà c'è, ma non c'è una forza che faccia rispettare le leggi: si va nell'anarchia. Quando c'è la sola forza siamo nella barbarie. «La *libertà* e la *legge* (per mezzo della quale la

³⁴ *Ibid.*, A 267 (Ak. VIII, 305).

³⁵ Per uno sviluppo dell'interpretazione del diritto di resistenza, anche in riferimento allo scritto sul detto comune, cfr. *infra*, p. 227 [N.d.C.].

³⁶ *Anthropologie*, B 328 cit.

libertà viene limitata) sono i due cardini intorno ai quali si muove la legislazione civile. — Ma perché la legge abbia anche effetto e non sia una vuota raccomandazione deve intervenire un termine medio, cioè la *forza*, la quale, connessa a quella, assicuri il successo a questi principi» [*Tr.d.C.*]³⁷. Si possono pensare quattro specie di combinazioni. In occasione dell'esame del passo conclusivo della polemica con Hobbes dissi che la parola «forza» è *Gewalt*, che a volte significa anche «potere» o «violenza». In questo caso è la forza legittima di cui uno stato si avvale per applicare la legge. Come si è visto, per Kant è necessario anche il diritto come base della forza, perché se si parlasse soltanto di forza, vale a dire di benevolenza di chi detiene il potere nei confronti del popolo, al fine di portarlo alla felicità, [saremmo nel dispotismo]. Ma se si dicesse allora che il popolo non ha alcun diritto, perché non si tratta di rapporti giuridici ma soltanto di rapporti di forza, questo sarebbe un *salto mortale* della ragione, cioè un'argomentazione priva di uno svolgimento dogmatico in senso positivo, conseguente. A quel punto, il popolo potrebbe usare la sua forza e rendere precaria ogni costituzione. Se esistesse questo rapporto di benevolenza, se questo fosse il ragionamento, il popolo potrebbe anche ribellarsi. 'Potrebbe', scrive Kant; non è una legittimazione del diritto di resistenza. Se si trattasse di sola forza, non si potrebbe parlare di una costituzione giuridica, perché mancherebbe l'elemento del diritto, della legge. Nell'*Antropologia pragmatica* c'è la parola legge (*Gesetz*); qui nel detto comune c'è la parola diritto (*Recht*), che è quello fondato sulla ragione. Pertanto, dove non c'è repubblica c'è dispotismo. Nel dispotismo si ha legge assieme alla forza; cioè, ci sono le leggi applicate sistematicamente grazie alla forza. Con terminologia odierna, non siamo in un regime poliziesco dominato dall'incertezza [giuridica]: la legge applicata permette all'individuo di sapere che cosa lo aspetta in determinate situazioni. Quando manca la forza si va invece nell'anarchia.

C'è poi il caso limite della barbarie. Kant non è sempre chiaro nella classificazione come lo è nel testo dell'*Antropologia pragmatica*, per quanto concerne la differenza tra anarchia e barbarie. Nella prima c'è la libertà ma manca la forza; la barbarie è invece pura forza. Kant non ha dato trattazione sistematica ampia di questi problemi, ma solo trattazioni parziali negli scritti politici, o dei cenni come

³⁷ *Ibid.*, B 329 (Ak. VII, 330).

quelli dell'*Antropologia*. In quali casi si può parlare di barbarie nei confronti del dispotismo? In quali casi si può parlare del passaggio dal dispotismo o dall'anarchia alla barbarie? Sistemi politici di questo secolo, sicuramente dispotici, talora sono passati alla barbarie. Stando a questi pensieri kantiani la forza certamente non ha nessuna dignità giuridica, nemmeno dal punto di vista dell'osservanza e dell'applicazione costante della legge. In questo caso si ha il mero esercizio della forza, e la forza non può vantare il diritto di essere rispettata. Sono tutti problemi; si tratta di sviluppare il pensiero kantiano andando alla ricerca dei principi per vedere che cosa consente di fronte a problemi ancora oggi attuali.

Dicevo che la repubblica è la società civile secondo ragione, e Kant distingue: c'è una repubblica ideale com'è quella di Platone, come dice nella *Critica della ragion pura*, o nello scritto sul progresso del 1798. In questo caso distingue una repubblica fenomenica da una repubblica noumenica. La repubblica noumenica è perfetta, così come è descritta dalla ragione; ma nella realtà l'ideale non si realizza mai completamente; dobbiamo tendere alla sua realizzazione, ma nella realtà abbiamo solo repubbliche fenomeniche. La repubblica fenomenica è già una repubblica, ma come tutte le cose terrene e umane è imperfetta, e di conseguenza tende a una repubblica perfetta. «L'idea di una costituzione in armonia coi diritti naturali degli uomini, tale cioè che quelli che obbediscono alla legge debbano anche, riuniti, legiferare, sta a fondamento di tutte le forme di Stato»³⁸. La migliore forma di costituzione ha sempre il diritto (o la legge), la libertà e la forza: applica la legge ed assicura la libertà.

Ho accennato a queste osservazioni a proposito del diritto di resistenza: la dottrina kantiana permette in certi casi la forza contro chi applica la forza. Un altro spiraglio per questo problema è un passo che si trova nello scritto sulla religione: parla della differenza tra leggi divine e leggi statutarie secondo ragione; c'è una proposizione nei testi sacri: «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini»³⁹. Questo significa, dice Kant, il quale traduce in linguaggio puramente razionale l'interpretazione dei testi sacri, che nel caso in cui gli uomini ordinino qualcosa che sia cattivo in sé, direttamente contrario alle leggi morali, non si ha né la facoltà, né il dovere di ubbidire. Se c'è contrasto tra le leggi divine, che Kant intende leggi razionali, le

³⁸ *Streit*, II, A 154 (Ak. VII, 90-91) [ASP, 173].

³⁹ *Rel.*, B 139 (Ak. VI, 99).

quali postulano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, se c'è contrasto tra le leggi morali e le leggi statali positive, allora, se le leggi degli uomini sono cattive in sé, oppure ordinano qualche cosa che sia in contrasto con le leggi morali, non si ha né la facoltà né il diritto di obbedire a questa legge.

Kant riprende una dottrina tradizionale del pensiero politico di ispirazione religiosa. Se c'è contrasto tra una legge positiva e una legge umana, per dirla con San Tommaso, non si tratta di una legge ma della corruzione di una legge. Pertanto, in Kant la negazione del diritto di resistenza è netta e ribadita in molti luoghi, però ci sono degli spiragli tali per cui è possibile pensare che siamo in un ordine di pensiero [democratico].

Torniamo al concetto di repubblica esposto da Kant nello scritto sulla pace perpetua del 1795, considerandolo per affinità di temi con lo scritto del 1793 sul rapporto tra teoria e pratica. Prendiamo l'art. 1; poi passeremo a considerare la *Metafisica dei costumi*.

Il concetto di repubblica è trattato specificamente nello scritto sulla pace, altrove si parla di società civile; tuttavia, già nello scritto del 1793, nella polemica con Hobbes, ci sono degli spunti che preludono alla teorizzazione kantiana della repubblica.

Bobbio dice: «C'è un'epoca in cui, come aveva detto il più grande filosofo dell'età moderna due secoli fa, si è venuti progressivamente a far segno della privazione dei diritti avvenuta in un punto della terra»⁴⁰ (questa è l'ispirazione cosmopolitica di Kant, lo vedremo poi nella pace perpetua). «Ho già richiamato un'altra volta quanto scritto da Kant nello splendido libro sulla pace perpetua. Oltre al diritto interno e al diritto internazionale, c'è quello che egli chiamava il diritto cosmopolitico, o diritto che tutti gli uomini hanno in quanto cittadini del mondo»⁴¹. Vedremo poi la distinzione interna al diritto. È da vedere, inoltre, quando vi fosse un diritto cosmopolitico, se ci sia ancora spazio per un diritto internazionale. Questo è un problema interpretativo del pensiero kantiano. La *Pace perpetua* è un libro splendido per le idee e per alcuni passi, più che

⁴⁰ [P.d.G.M.]; cfr. N. Bobbio, *Kant e la rivoluzione francese*, ora in Id., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990², p. 153.

⁴¹ Id., *Adesso la democrazia è sola*, intervista a «L'Unità», 13 luglio 1989, ora in *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*, a cura di G. Bosetti, Roma, Ed. L'Unità, 1989, p. 102.

per la chiarezza e la sistematicità, e a volte è di difficile interpretazione.

Prima di passare alla *Pace perpetua* vediamo i problemi della trattazione del concetto di repubblica nello scritto del 1793. Scrive Kant: cittadini sono coloro che partecipano alla formazione delle leggi, però non in forma della democrazia diretta – che per Kant è necessariamente dispotica – ma attraverso i rappresentanti, e nello stato ideale tutti partecipano alla elezione dei rappresentanti, quindi indirettamente alla costruzione delle leggi⁴².

Poi Kant parla anche del principio di maggioranza che è necessario perché si possa arrivare ad una decisione. Il consenso di tutti non può aspettarsi da un intero popolo ed è solo possibile una maggioranza, e neppure una maggioranza degli aventi diritto al voto ma solo dei delegati a rappresentare il voto, delegati come rappresentanti del popolo⁴³. Allora, è il principio che questa maggioranza basti, accolto con generale consenso, cioè in forza di un contratto: il contratto originario è il principio supremo della costituzione, di una costituzione civile⁴⁴. Quindi, in un contratto originario per il principio supremo ideale c'è questo consenso che tutti nominino i rappresentanti e che siano poi i rappresentanti a costruire le leggi secondo il principio originario.

Sempre in questo testo abbiamo in embrione un altro elemento caratteristico del concetto di rappresentanza, cioè la divisione dei poteri⁴⁵. Qui troviamo la distinzione tra potere legislativo ed esecutivo, dove è detto che la pubblica legge è irreprensibile, e che se una legge pubblica è conforme al diritto secondo ragione, e quindi secondo esso è irreprensibile, questa legge va congiunta alla facoltà di costringere, da un lato, e dall'altro al divieto di opporsi alla volontà del legislatore. Vorrà dire che la forza dello stato che dà effetto alla legge è anche irresistibile, cioè contro la forza che dà esecuzione alla legge non si può esercitare resistenza. Secondo ragione, è il popolo con i suoi rappresentanti che fa la legge, mentre poi la legge è applicata da un altro potere, l'esecutivo. Il potere legislativo è irreprensibile: quello che dispone il popolo sovrano non si può riprendere, bisogna accettarlo; il potere esecutivo è irresistibile. Qui Kant parla di questi

⁴² *Gemeinspruch*, A 248 (Ak. VIII, 296).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, A 249 (Ak. VIII, 296).

⁴⁵ *Ibid.*, A 254 (Ak. VIII, 299).

due poteri: manca il potere giudiziario. Questi due poteri sono quelli più rilevanti nella trattazione. C'è un passo nello *Spirito delle leggi* del 1748 in cui si parla della divisione dei poteri: «Quando nella stessa persona, o nello stesso corpo di magistratura il potere legislativo è unito al potere esecutivo non vi è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato (corpo di magistratura) facciano leggi tiranniche per attuarle tirannicamente»⁴⁶. In seguito Kant teorizzerà la tripartizione dei poteri, e aggiungerà la magistratura, la corte giudiziaria. Questo avviene nella *Metafisica dei costumi*.

Anche nella *Pace perpetua* Kant insiste sulla divisione tra chi fa la legge e chi la applica. D'altra parte, nel concetto di esecuzione della legge c'è il principio dell'esecuzione ad ambiti ampi, che rientra nei poteri di governo; il magistrato, invece, applica la legge ad un caso che sia portato di fronte al suo giudizio. Nella *Metafisica dei costumi*, dove ne dà la trattazione più sistematica, Kant parla dei tre poteri. C'è l'*universalità*, la *particolarità*, l'*individualità*. La legge dispone per l'universalità, il governo dispone per la particolarità (anche se non per un caso singolo, ma per un ambito più vasto); per l'individualità del caso singolo si ha il potere giudiziario.

La *Pace perpetua* non arriva alla tripartizione ma accenna soltanto alla divisione tra la legislazione e l'esecuzione della legge. Il «Primo articolo definitivo» dice che la costituzione di ogni stato deve essere la repubblica. Kant scrive anche: «La costituzione dello stato [è] fondata in primo luogo sui principi della *libertà* dei membri di una società (in quanto uomini); in secondo luogo sui principi della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (come sudditi); e in terzo luogo, secondo la legge di *uguaglianza* dei medesimi (in quanto *cittadini dello stato*)...»⁴⁷. L'unica costituzione repubblicana è dunque quella che si fonda sulla libertà, sull'uguaglianza e sulla dipendenza. Questa è la teorizzazione kantiana dei principi a priori di una società civile: a priori significa che derivano dalla ragione.

Nello scritto sul rapporto tra teoria e pratica leggiamo che i principi a priori sui quali si fonda una società civile sono la libertà, l'uguaglianza e l'indipendenza⁴⁸. Più avanti la tripartizione è resa con i termini francesi: *homme, bourgeois, citoyen*⁴⁹. Queste defini-

⁴⁶ Montesquieu, *Esprit*, XI, 6.

⁴⁷ [P.d.G.M.]; cfr. ZeF, B 20 (Ak. VIII, 349).

⁴⁸ *Gemeinspruch*, A 235 (Ak. VIII, 290).

⁴⁹ *Ibid.*, A 245 (Ak. VIII, 295).

zioni ora non corrispondono: a distanza di due anni Kant non ha usato le parole nello stesso senso, non si è riferito agli stessi principi; ciò che rimane è la libertà e l'uguaglianza. Nello scritto del 1793 indipendenza voleva dire *sibi sufficientia*, il potersi mantenere con la propria forza economica; pertanto, gli operai, coloro che vendono la propria forza lavoro, non avevano diritto di voto.

Kant diceva che secondo ragione tutti dovevano diventare cittadini, cioè avere anche accesso alla legislazione con la nomina dei rappresentanti; però nella situazione storica presente riservava questo diritto di partecipazione alla legislazione soltanto a chi aveva l'indipendenza economica. Nello scritto *La metafisica dei costumi* c'è ancora questa elencazione: i principi a priori sono la libertà, l'uguaglianza in senso giuridico e l'indipendenza in senso economico⁵⁰. Questo è detto nella trattazione della società civile, ma c'è un passo introduttivo in cui Kant dice che a rigore il diritto innato è uno solo: quello della libertà e gli altri due possono essere ricavati da esso⁵¹. Tuttavia, anche nella *Metafisica dei costumi* è contenuto l'auspicio a che tutti partecipino alla legislazione⁵². Quindi qui nello scritto sulla *Pace perpetua* dove viene argomentato il concetto di repubblica non c'è il riferimento all'indipendenza economica, ma c'è la *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione.

L'uguaglianza è sempre in senso giuridico, non economico; la dipendenza di tutti da un'unica legislazione viene a coincidere con il concetto di uguaglianza in senso giuridico. Kant scrive: «Uguaglianza esterna (giuridica) in uno stato è quel rapporto tra i cittadini secondo il quale nessuno può obbligare giuridicamente un altro, senza che egli si sottoponga insieme anche alla legge di *poter* essere da questi reciprocamente obbligato allo stesso modo» [*Tr.d.C.*]⁵³. L'uguaglianza giuridica è il diritto di ognuno di appellarsi alla forza dello stato per far valere ciò che gli spetta secondo la legislazione; quindi è il diritto di uguale coercizione reciproca. Siccome tutti dipendono da un'unica legislazione, allora si tratta dello stesso requisito della dipendenza giuridica, in quanto sudditi di una medesima legislazione. Pertanto: «Sul principio della dipendenza giuridica, poiché questo risiede già nel concetto di una costituzione statuale in

⁵⁰ *MdS*, «Rechtslehre», A 166 B 196 (Ak. VI, 314).

⁵¹ *Ibid.*, AB 45 (Ak. VI, 237).

⁵² *Ibid.*, A 166 B 196 (Ak. VI, 314, 7-8).

⁵³ *ZeF*, AB 21 (Ak. VIII, 350).

generale, non c'è bisogno di alcuna spiegazione» [*Tr.d.C.*]⁵⁴. La dipendenza giuridica come sudditi fa parte del concetto stesso di costituzione giuridica. Se c'è una costituzione fondata sul diritto, ovvero, per esprimerci in termini kantiani, su un diritto perentorio per cui si è affermato un potere superiore alle parti che fa valere il diritto, allora tutti diventano sudditi di un'unica legislazione. Di conseguenza, non c'è bisogno di dare un giudizio, essendo implicito nel concetto di una costituzione giuridica; la libertà, si può dire, è l'uguaglianza.

Uguaglianza di tutti come cittadini: qui già dall'uguaglianza di tutti dal punto di vista giuridico deriva la qualità di cittadini. Una costituzione in cui il suddito non è cittadino non è una costituzione repubblicana ma dispotica⁵⁵. Pertanto, la costituzione repubblicana è quella in cui tutti i sudditi sono anche cittadini; nella repubblica sparisce la distinzione tra cittadini in senso passivo e cittadini in senso attivo, perché è sparito il requisito dell'indipendenza economica. Per questo credo che si possa dire che questo passo dal punto di vista delle idee politiche sia [molto] avanzato; è un punto di vista per cui Kant diventa teorico di una democrazia rappresentativa estesa a tutti i cittadini, ed estesa a tutti i popoli della terra in una prospettiva cosmopolitica.

Come mai in questo scritto, a differenza degli altri due, Kant si è spinto più oltre? Non si può dire che sia andato più oltre della *Critica della ragion pura*. Nel capitolo sulle idee trascendentali, Kant dice che dobbiamo sempre tendere alla realizzazione di una repubblica che si avvicini all'ideale. In questo scritto raggiunge il massimo della sua visione in senso democratico, perché parla dei mezzi che sono necessari per abolire la guerra e raggiungere una pace perpetua. Per realizzare quest'ultima occorre che tutti coloro che rischiano per via della guerra possano intervenire sulla decisione relativa alla guerra stessa. Pertanto, la costituzione repubblicana ha il vantaggio di assicurare la prospettiva della pace. Kant ritiene che se tutti coloro che devono soffrire a causa della guerra possono dare il loro voto, partecipando alla decisione, le guerre avranno scarsa probabilità di essere fatte.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, AB 24 (Ak. VIII, 351).

C'è anche un altro aspetto che dal punto di vista sistematico è importante, ed è quello che Kant chiama della «purezza della sua origine» (*Lauterkeit ihres Ursprung*)⁵⁶: la luminosità della sua origine. La repubblica scaturisce «dalla pura fonte dell'idea del diritto» (*aus dem reinen Quell des Rechtsbegriff*)⁵⁷. In essa tutti i sudditi sono anche cittadini, tutti coloro che sono soggetti all'ordinamento giuridico partecipano alla costituzione e alla modificazione dell'ordinamento: è richiesto [cioè] l'assenso dei cittadini. La ragione pura emana la legge a cui gli uomini come esseri razionali obbediscono. Quindi è una costituzione fondata sulla libertà, sull'uguale libertà di tutti i cittadini. Questo è il requisito per il quale la costituzione repubblicana è definita la più pura.

Hegel apprezza la dottrina morale di Kant perché è fondata sulla libertà; sia le leggi morali, sia le leggi giuridiche derivano dalla stessa ragione dell'uomo nel suo uso pratico; l'uomo è libero legislatore di se stesso. E la libertà è definita in riferimento all'autonomia, un'idea ereditata da Rousseau che Kant ha trasferito alla morale in generale. La libertà è fondata sull'autonomia, sull'obbedienza alla legge che la ragione stessa si dà. La libertà giuridica è quindi la libertà esterna. Come deve essere definita?

La definizione comune è: «La libertà giuridica è la libertà di fare tutto ciò che non reca ingiustizia ad alcuno»⁵⁸. Kant rifiuta questa definizione della libertà giuridica, che per lui è una definizione tautologica. La possibilità di un'azione in quanto non si rechi con essa ingiustizia ad alcuno si riduce a questo: «La libertà è la possibilità delle azioni con le quali non si fa torto ad alcuno, ma non si fa torto ad alcuno quando si dichiara di non far torto ad alcuno»⁵⁹. Ad avviso di Kant, la definizione è formale. Kant vuole sapere che cosa è la libertà, per questo si ritorna alla definizione della libertà morale; anche la libertà giuridica è «quella facoltà di non obbedire ad altre leggi se non a quelle a cui ho potuto dare il mio assenso»⁶⁰. «L'uguaglianza è il diritto di tutti di valersi della costituzione dello stato cui sono soggetti per obbligare gli altri a rispettare il diritto»⁶¹. Quindi,

⁵⁶ *Ibid.*, AB 23 (Ak. VIII, 351).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ [P.d.G.M.]; cfr. ZeF, AB 21 (Ak. VIII, 350).

⁵⁹ [P.d.G.M.]; cfr. *ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ [P.d.G.M.]; cfr. *ibid.*

obbediamo tutti alle leggi che noi stessi ci diamo, ed abbiamo tutti il diritto di valerci della forza coercitiva dell'ordinamento per costringere gli altri ad obbedire all'ordinamento stesso, che deriva dalla nostra libertà, dalla nostra ragione. Pertanto: libertà come autonomia.

Si può comprendere il nesso esistente tra libertà ed uguaglianza: tutti gli uomini sono liberi; di conseguenza, tra di loro c'è anche l'uguaglianza. Si comprende, allora, perché nella *Metafisica dei costumi* Kant afferma che, a ben riflettere, il diritto innato è uno solo: la libertà. Avendo origine dall'autonomia della ragione, infatti, tutti lo posseggono e quindi tutti sono anche uguali.

Scrivendo Kant: «La validità di questi diritti innati, necessariamente appartenenti all'umanità e inalienabili, è confermata ed elevata attraverso il principio dei rapporti giuridici dell'uomo stesso con esseri superiori (se ne concepisce di tali), in quanto egli si rappresenta proprio secondo i medesimi principi anche come cittadino di un mondo sovrasensibile»⁶².

La prospettiva della costituzione repubblicana, fondata sulla libertà, si innalza dal punto di vista sistematico se noi guardiamo alla natura noumenica dell'uomo. La natura intelligibile degli uomini fa di loro esseri razionali dotati di libertà. Se noi prescindiamo dalla loro natura fenomenica sensibile, propria di esseri soggetti alle inclinazioni, allora possiamo concepire gli uomini in rapporto con altri esseri che sono fini in se stessi. Kant pensa che la morale abbia origine dalla razionalità degli esseri umani. Ma la ragione esiste anche in altri esseri, esistenti in altri mondi o intermedi tra l'uomo e Dio⁶³. La repubblica è l'unica costituzione in cui gli uomini sono considerati fini in se stessi; è l'unica costituzione adatta ad esseri razionali che non abbiano anche una natura fenomenica. Noi possiamo concepire gli uomini in relazione ad esseri puramente intelligibili: gli *eoni* (secondo la tradizione gnostica). La repubblica è l'unica costituzione degna di esseri che abbiano una natura intelligibile, siano cioè liberi e razionali, e possiamo intenderla come adatta per comprendere i rapporti tra gli uomini e gli altri esseri puramente razionali, cioè esseri che non abbiano anche una natura puramente sensibile.

Kant scrive, inoltre: «La costituzione *repubblicana* è la sola che

⁶² *Ibid.*, AB 21-22 (Ak. VIII, 350).

⁶³ Sul tema degli abitanti di altri mondi cfr. la nota di G.M. in *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano* cit., p. 22 [N.d.C.].

sia perfettamente conforme al diritto degli uomini, ma anche la più ardua da istituire, e ancor più da mantenere, tanto che molti affermano che dovrebbe esserci uno *stato di angeli*, poiché gli uomini con le loro inclinazioni egoistiche non sarebbero capaci di una costituzione di forma così sublime (...). Il problema della istituzione di uno stato può essere risolto, per quanto ciò suoni duro, perfino da un popolo di diavoli (purché abbiano intelletto)...» [Tr.d.C.]⁶⁴.

Kant afferma che questa costituzione si adatta a un popolo di angeli; però è adatta anche a un popolo di diavoli, purché intelligenti, perché sanno che da una costituzione simile, in cui è garantita la libertà esterna di tutti, essi non hanno che da guadagnarci. Dunque, è loro interesse tendere ad uno stato di questo tipo, una repubblica come forma costituzionale nella quale sia possibile considerare gli uomini come esseri noumenici, cittadini di un mondo sovrasensibile e quindi in contatto con eventuali esseri sovrasensibili.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), dopo aver presentato le formule dell'imperativo categorico, Kant afferma che quanto detto ci porta a considerare un concetto molto fecondo: quello del regno dei fini, nel quale ciascuno deve essere considerato sempre come fine a mai come mezzo⁶⁵. La repubblica è quella costituzione che tende alla realizzazione di un regno dei fini, anche se noi sulla terra non potremo mai arrivare a una costituzione così perfetta, in cui gli uomini siano soltanto fini, perché noi, oltre la natura noumenica, abbiamo anche la natura fenomenica.

C'è un altro passo da ricordare: nella *Critica della ragion pura*, Kant parla delle idee, e prima di trattare le tre idee trascendentali, Dio, anima e mondo, parla delle idee in generale; lì adduce ad esempio la *Repubblica* di Platone, che ha descritto l'ottimo stato. Noi non dobbiamo prenderla come una chimera, o un vaneggiamento filosofico, ma come un ideale al quale dobbiamo tendere. La repubblica è presentata come esempio del concetto di *idea*: l'idea è qualcosa di cui non si troverà mai un concetto adeguato nell'esperienza, cioè un concetto al quale l'esperienza non sarà mai adeguata. La repubblica è quindi un ordinamento perfetto⁶⁶.

Kant dice anche che è necessario rielaborare il concetto platonico di repubblica, per arrivare a una formulazione perfetta: la legi-

⁶⁴ ZeF, A 59-60 B 60-61 (Ak. VIII, 366).

⁶⁵ GMS, AB 74 (Ak. IV, 433).

⁶⁶ KRV, A 316-317 B 372-374 (Ak. III, 247-248).

slazione e l'attuazione del diritto devono essere elaborate nella prospettiva di questa idea dello stato. In una siffatta costituzione le pene dovrebbero diminuire fino a scomparire del tutto; nell'esperienza non arriveremo mai a tanto, ma dobbiamo tendervi: dobbiamo tendere a una repubblica noumenica anche se in questa terra una tale prospettiva è inarrivabile.

[6. *La forma repubblicana; anima e lettera dello stato*]

Vediamo ora come Kant definisce la repubblica da un punto di vista tecnico. Nella dottrina delle forme di stato (*formae civitatis*), egli distingue una *forma imperii* da una *forma regiminis*. Il termine latino *imperium* è reso con il tedesco *Herrschaft*, che è una espressione tecnica impiegata anche da Weber. Il termine *regimen* con *Regierung*, con cui usualmente si traduce la parola «governo»⁶⁷. Le espressioni italiane non rendono bene il senso come quelle tedesche. In ogni caso, per Kant la *forma imperii* è quella che si basa su un criterio estrinseco, quello del numero di coloro che detengono il potere; il numero dei detentori del potere. Tali forme sono allora tre: la monarchia (Kant dice: autocrazia), l'aristocrazia e la democrazia, a seconda che uno, pochi o tutti siano investiti del potere⁶⁸. Democrazia allude al «potere di tutti», e significa democrazia diretta.

In questo luogo sta scritto del potere sovrano, e questa è una storia che complica molto le cose, perché qui Kant a volte adopera il termine «sovrano» per definire la persona che detiene il potere sovrano, a volte invece per indicare colui che secondo ragione detiene il potere di legiferare, e cioè il popolo collettivamente considerato. In questo caso la parola «sovrano» è introdotta dal traduttore⁶⁹, perché Kant in effetti dice: «coloro che posseggono il potere»⁷⁰.

Altra classificazione è quella della *forma regiminis*: qui non si guarda al numero dei detentori del potere ma al modo in cui lo stato viene retto. Questa classificazione si riferisce alla forma del governo, e riguarda il modo in cui lo stato viene fondato sulla costituzione, che è l'atto della volontà generale. Secondo questo aspetto – e questa per Kant è la distinzione veramente importante, mentre l'altra era empi-

⁶⁷ ZeF, AB 25 (Ak. VIII, 352).

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ G.M. si riferisce alla traduzione di Gioele Solari [ASP, 117].

⁷⁰ *oberste Staatsgewalt* [N.d.C.].

rica – la *forma regiminis* può essere o repubblicana o dispotica. La repubblica accetta la separazione del potere; il dispotismo è invece l'esecuzione arbitraria delle leggi⁷¹. Al posto della parola «sovrano» è meglio impiegare «reggitore»⁷². In questo luogo c'è soltanto la distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo. Il dispotismo è soltanto l'arbitraria esecuzione delle leggi che lo stato si è dato: in esso la volontà pubblica è costituita dalla volontà privata del sovrano.

Kant precisa che la forma democratica in senso proprio è quella in cui tutti deliberano, e aggiunge che la democrazia diretta è «necessariamente dispotica». Delle tre forme di governo la democrazia è dispotica: «Perché stabilisce un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno»⁷³. Bisogna distinguere la fonte della legge creata nella volontà generale dall'applicazione. Venendo meno la divisione dei poteri, nella democrazia diretta tutti fanno le leggi e insieme applicano le medesime. Una tale divisione è impossibile nella democrazia, mentre è pensabile quando sono pochi, e ancora meglio quando è uno solo a reggere lo stato. Il re illuminista si considerava il servitore di qualcos'altro, da cui riceveva in sé il principio della divisione. Federico II diceva di essere semplicemente il primo servitore dello stato⁷⁴.

Le altre *formae imperii* possono essere difettose, ma è comunque possibile ritrovare in esse qualcosa che riproduca il principio della divisione dei poteri. Per queste ultime, allora, è possibile assumere una forma di governo conforme allo spirito del sistema rappresentativo, in cui c'è la rappresentanza di chi agisce, ma lo fa in nome di qualcos'altro, di qualcosa di diverso da sé. Ciò può essere fatto dal potere di pochi, o di uno solo. Uno solo, scrive Kant, può reggere lo stato nello spirito del repubblicanesimo⁷⁵. Se si tratta di pochi è ancora possibile, per tutti è impossibile. Il termine «rappresentatività» è impiegato da Kant in riferimento a Federico, che si considerava il rappresentante di qualcosa di diverso da lui. «Rappresentanza» è impiegato per intendere la rappresentanza democratica, ed è qui che si incontra il concetto di repubblica⁷⁶.

⁷¹ ZeF, AB 25-26 (Ak. VIII, 352).

⁷² *Regent*, come in *MdS*, «Rechtslehre», A 170 B 200 (Ak. VI, 316).

⁷³ ZeF, AB 26 (Ak. VIII, 352).

⁷⁴ *Ibid.*, AB 27 (Ak. VIII, 352).

⁷⁵ *Ibid.*, AB 26-27 (Ak. VIII, 352); cfr. *WiA*, A 493-494 (Ak. VIII, 41-42).

⁷⁶ ZeF, AB 26-27 (Ak. VIII, 352-353).

Il primo requisito della repubblica è la divisione dei poteri; il secondo è la rappresentanza, che qui è usata in senso ampio per indicare, alludere, anche alla divisione dei poteri: per questo Federico si può considerare a capo di uno stato che idealmente considera i suoi poteri come divisi. Ma «rappresentanza» è intesa anche nel senso che i cittadini nominano i propri rappresentanti.

«Ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è propriamente una *non forma* (*Unform*), perché il legislatore può essere (...) esecutore del proprio volere»⁷⁷. C'è ancora un altro luogo: «Ora, i moralisti politici possono sofisticar contro ancora molto (...), ovvero possono anche tentare di provare la loro tesi contraria con esempi di costituzioni antiche e recenti male organizzate (ad esempio, di democrazie senza sistema rappresentativo)»⁷⁸. Pertanto, la democrazia deve essere rappresentativa: se non c'è divisione dei poteri e rappresentanza si ha una costituzione «male organizzata».

Lo scritto sulla *Pace perpetua* è il più radicale dal punto di vista della teorizzazione di una democrazia rappresentativa, ovvero di una forma repubblicana. Potremmo dire di una democrazia rappresentativa basata sul suffragio universale, perché qui scompare l'accento al requisito della *sibi sufficientia*, ovvero della indipendenza economica. Per la definizione del concetto di repubblica vediamo che cosa ci dice di essenziale il nostro testo, molto denso anche se Kant non ne ha particolarmente curato la stesura. Troviamo un riferimento importante alla volontà generale, espressione rousseauiana. È un concetto in coerenza con quanto Kant scrive a proposito della guerra: nella prospettiva della pace perpetua è necessario che tutti diano il loro assenso alle decisioni dello stato. Si può considerare come definizione la seguente: «Una costituzione in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana»⁷⁹.

Da qui si può evincere la definizione positiva: «La forma repubblicana è quella in cui i sudditi sono anche cittadini». Già nello scritto del 1793 abbiamo letto che tutti sono uguali in quanto sudditi, cioè in quanto sottoposti a un'unica legislazione comune e in tal modo questi erano detti cittadini in senso passivo, come *bourgeois*. Tutti godono delle libertà civili, ma altra cosa è essere cittadini in senso attivo, *citoyen*: cioè, partecipare all'elaborazione delle leggi attraver-

⁷⁷ *Ibid.*, AB 26 (Ak. VIII, 352).

⁷⁸ *Ibid.*, A 86 B 91-92 (Ak. VIII, 378).

⁷⁹ *Ibid.*, AB 24 (Ak. VIII, 351).

so l'elezione dei rappresentanti, attività riservata soltanto a coloro che godono dell'indipendenza economica. Nel 1795 leggiamo: «La forma repubblicana è quella in cui i sudditi sono anche cittadini»⁸⁰. L'indipendenza economica non viene menzionata, cadendo il limite dell'elettorato attivo a coloro che possiedono determinati requisiti di censo.

La repubblica è un sistema democratico, rappresentativo, basato sul suffragio universale; essa comprende la divisione dei poteri, che è l'altro requisito che Kant enuncia con chiarezza in questo testo. In particolare, si dice «separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo». Abbiamo anche visto il passo di Montesquieu che verteva su questo aspetto: creazione delle leggi ed esecuzione delle leggi. Nell'ombra, qui non compare quel potere fondamentale nella tradizione dello stato liberale moderno che è il potere giudiziario. «Essere nell'ombra», però, non vuol dire essere assente. La prima grande distinzione è tuttavia tra chi fa le leggi e chi le esegue. Se non c'è questa distinzione si cade nel dispotismo, perché chi fa le leggi le fa per proprio interesse e sparirebbe così la distinzione tra governo delle leggi e governo degli uomini. Pertanto, perché ci sia una repubblica è necessario che ci sia la separazione dei poteri e l'accesso alla legislazione da parte di tutti.

Dicevamo che questo testo, pure più radicale degli altri, va letto insieme ad essi. Quello del 1793 accennava al concetto di divisione dei poteri; inoltre, dava il concetto di rappresentanza nel modo in cui si è visto⁸¹. Ora tutti quelli che sono sudditi sono anche cittadini, non direttamente ma mediante i delegati a rappresentare il popolo: al criterio della rappresentanza è connesso il criterio della maggioranza⁸². C'è anche la distinzione tra il potere legislativo irreprensibile, incensurabile, e la forza dello stato che è irresistibile: contro questa non si può far valere il principio di resistenza attiva.

Dopo aver teorizzato la separazione del potere legislativo dal potere esecutivo, Kant riprende il discorso con altre parole: «Ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è propriamente una *non forma*, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima per-

⁸⁰ [P.d.G.M.].

⁸¹ «Inoltre, *tutti* quelli che hanno questo diritto di voto devono dare il loro assenso a questa legge della giustizia pubblica» (*Gemeinspruch*, A 248, Ak. VIII, 296) [ASP, 85].

⁸² *Ibid.*

sona esecutore del proprio volere»⁸³. Che cosa ha voluto dire Kant? In altre parole, separazione dei poteri: dove non c'è questa separazione non si può parlare di repubblica. Inoltre, ritroviamo la teorizzazione che tutti i sudditi sono anche cittadini, e troviamo anche la negazione della democrazia diretta, che è detta addirittura «necessariamente dispotica». Qui la democrazia è il sistema dove tutti deliberano su tutto senza rappresentanti, ed è necessariamente dispotica. La repubblica, dunque, non può essere democrazia diretta, quindi presuppone la rappresentanza: i sudditi nominano i propri rappresentanti, delegati a rappresentare il popolo⁸⁴.

La rappresentanza è intesa allora in un duplice senso: chi applica la legge, cioè chi detiene la forza dello stato (*Gewalt*) e fa valere il diritto deve essere inteso come rappresentante di qualcosa che è per sua natura altro da lui: la legislazione. Inoltre, occorre che la legislazione sia posta non dal popolo, che come tale legifera direttamente, ma in forma mediata, attraverso i delegati come rappresentanti del popolo. Perciò «rappresentanza» in questo senso: separazione tra chi esercita un potere e la fonte stessa del potere dello stato. La fonte del potere dello stato, la fonte della sovranità, è il popolo come collettività; anche la divisione dei poteri è vista come rappresentanza, e ciò è necessario perché ci sia la repubblica. Di conseguenza, chi esercita la forza dello stato deve essere inteso come rappresentante d'altro, la legislazione nel senso della creazione della legge. Se non c'è questo concetto di rappresentanza-divisione dei poteri, non si può parlare di repubblica.

La rappresentanza in senso più stretto è quella tra il popolo e i suoi delegati alla legislazione. Questa rappresentanza è indicativa di una forma, di una distinzione all'interno dello stato, di una struttura: la parola «forma» in Kant ha un significato forte, non è la forma come rappresentazione mentale di qualcosa che è altro, o come aspetto esteriore. Un filosofo che si attenesse al tradizionale linguaggio aristotelico non avrebbe detto mai la «forma di un tavolo», la «forma di un cappello»: questo è l'aspetto esteriore. La forma in senso forte, che si adopera, per esempio, per «forma degli esseri viventi» è la forma in senso sostanziale, è una forma che raccoglie un materiale che altrimenti non potrebbe aver vita, non avrebbe signifi-

⁸³ ZeF, AB 26 cit.

⁸⁴ Cfr. *Gemeinspruch*, A 248 cit.

ficato. Altra cosa è l'aspetto esteriore, che allude a qualcosa che non è interno ma illusorio.

C'è un capitolo nella storia del concetto di forma che ha influito sulla storia del mondo, ed è la critica marxista al concetto di libertà formale. In Hegel «libertà formale» indica la libertà che è presente nella società civile: la libertà di pensiero, di religione, economica. Nell'opera giovanile, Marx intese la libertà formale come qualcosa di illusorio: intese «forma» come «illusione». In Hegel, invece, nel concetto di forma c'era ancora l'idea di riduzione ad unità di un materiale altrimenti disperso. In Kant l'antico significato forte c'è tutto. Uno stato non rappresentativo sarebbe *eine Unform*, una non forma, qualcosa di indifferenziato, di indistinto, di non articolato al proprio interno, di non strutturato o male organizzato.

Scrivendo Kant, bisogna distinguere le *formae civitatis* in *formae imperii*, ovvero la forma in cui viene esercitato il potere (secondo il numero di coloro che lo esercitano), e in *formae regiminis*, ovvero secondo il modo in cui il potere è esercitato. Il modo in cui il potere è esercitato è molto più importante rispetto al numero di coloro che lo esercitano. Le *formae regiminis* sono: la repubblica (in quanto contempla la rappresentanza del popolo), o il dispotismo. Così l'ultimo capoverso dell'art. 1: «Si può quindi affermare che: quanto più è piccolo il personale del potere dello stato (cioè il numero dei detentori del potere [*Herrscher*]), e al contrario, quanto maggiore è la rappresentanza dei medesimi, tanto più la costituzione statutale si accorda con la possibilità del repubblicanesimo, ed essa può sperare di elevarsi alla fine a quest'ultima attraverso riforme gradualistiche»⁸⁵.

Kant si chiede quali siano i rapporti tra queste classificazioni. Qualcuno ha detto: allora ci può essere una monarchia repubblicana. Questo non è del tutto una stranezza. Già Rousseau parlava di una monarchia come compatibile con una repubblica: il monarca può essere capo dell'esecutivo. Con linguaggio più attuale possiamo dire che se c'è democrazia rappresentativa ben ci può essere un monarca come rappresentante dell'unità dello stato. Però per Kant il problema è diverso; anche il testo di Bobbio del 1957 parlava della possibilità di queste combinazioni⁸⁶. Tuttavia, considerare queste

⁸⁵ ZeF, AB 27 (Ak. VIII, 353).

⁸⁶ N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1969², pp. 244, 247.

combinazioni dal punto di vista formale è poco aderente al pensiero kantiano, ma più a quello rousseauiano. È stato detto: si può parlare di una repubblica monarchica, democratica o aristocratica, ma ciò è problematico. Innanzitutto, democrazia in senso proprio è quella dove non c'è rappresentanza, e quindi è una forma dispotica e non repubblicana. La democrazia rappresentativa è la repubblica. Dire che la democrazia coesiste con la repubblica secondo la *forma imperii* è dire cosa non conforme al pensiero di Kant.

Torniamo ora all'affermazione: tanto più piccolo è il numero delle persone che detengono il potere, e quindi quanto maggiore è la loro rappresentatività all'interno dello stato, tanto più la costituzione politica si accorda con la possibilità del repubblicanesimo. Ricordiamo che il repubblicanesimo è quella forma in cui c'è la partecipazione di tutti alla nomina dei rappresentanti del popolo, quindi la legislazione è il frutto della decisione dei rappresentanti, ed in cui c'è la divisione dei poteri. Kant fa un esame della possibilità di avvicinarsi allo spirito del repubblicanesimo: se prendiamo come punto di partenza la *forma imperii*, il numero cioè di coloro che esercitano il potere, tanto più piccolo è questo numero, quanto maggiore è la loro rappresentatività. Se il detentore è uno solo avremo quindi il numero minimo dei detentori del potere e il massimo di rappresentatività. In questo caso è più facile accostarsi al repubblicanesimo ed elevarsi gradualmente verso di esso attraverso varie riforme, come nel caso di Federico II⁸⁷.

Prendiamo ora una costituzione in cui i detentori del potere siano pochi: la loro rappresentatività è forte, ma è minore rispetto al caso precedente. Secondo Kant in questo caso è già più difficile passare alla repubblica (considerando l'attaccamento umano al potere). Infine, nella democrazia diretta è impossibile se non per una rivoluzione violenta. Questo discorso non vale per una democrazia rappresentativa, che è già repubblica. Questa è la posizione di Kant riguardo ai rapporti tra *forma imperii* e *forma regiminis*. Sono considerazioni di antropologia pragmatica in quanto tengono conto delle inclinazioni degli uomini.

È stato detto che per Kant il sistema migliore sarebbe una monarchia con un sovrano illuminato, che regge come se il popolo fosse altro da lui, quindi nello spirito repubblicano. Non penso si pos-

⁸⁷ WzA, A 493-494 cit.

sa dir questo: per Kant la forma migliore di stato secondo la ragione pura è quella repubblicana. C'è poi il problema di arrivare gradualmente, come la stessa legge morale ci impone, alla repubblica, come si è visto nella *Critica della ragion pura*. Dove non siamo in questa condizione, ma siamo invece in un sistema dispotico, bisogna tendere alla repubblica, però mai con il diritto di resistenza. Avevamo visto che il sistema dispotico è quello in cui c'è la legge e la forza. Dal sistema dispotico è dovere arrivare a quello repubblicano. Vietando il diritto di resistenza, si potrà operare questo passaggio con l'esercizio della critica. Sarà possibile se i detentori del potere permettono la libertà della penna (cosa che è loro dovere morale fare).

Così Kant nello scritto sul progresso: «Un essere pertanto dotato di libertà, nella coscienza di questa sua prerogativa rispetto all'animale irragionevole, non può e non deve, in base al principio *formale* del suo volere, desiderare altro governo per il popolo a cui appartiene, se non quello in cui il popolo legifera: cioè il diritto degli uomini che devono obbedire deve precedere necessariamente ogni considerazione di felicità, e questo è una cosa sacra (...). Ma questo diritto è ancor sempre solo un'idea, la cui attuazione è condizionata all'accordo dei suoi *mezzi* con la moralità che il popolo non può trasgredire, e ciò non può avvenire mediante una rivoluzione, che è sempre ingiusta»⁸⁸.

Il popolo ha il diritto, e la rivoluzione francese è stata l'espressione dell'intento dell'uomo di darsi una costituzione razionale. Però, osserva Kant, questo intento così nobile fondato sulla pura ragione deve andare d'accordo con la moralità, che non sta per moralità secondo le intenzioni, ma per moralità in quanto dottrina del diritto, rispetto della libertà esterna. Si tratta di una moralità che il popolo non può trasgredire; vale a dire, il popolo non può infrangere l'ordinamento giuridico, non può fare la rivoluzione. Nella *Metafisica dei costumi* Kant condanna con eccezionale durezza il regicidio. Qui nello scritto sul progresso troviamo l'espressione «spirito del repubblicanesimo». «*Imperare* autocraticamente, e tuttavia *governare* in modo repubblicano, ossia nello spirito del repubblicanesimo, e secondo un'analogia con il medesimo, è ciò che fa un popolo soddisfatto della sua costituzione» [*Tr.d.C.*]⁸⁹. «È dovere dei

⁸⁸ *Streit*, II, A 148 (Ak. VII, 87) [*ASP*, 169].

⁸⁹ *Ibid.*

monarchi, anche se [imperano *autocraticamente*], di governare in forma *repubblicana* (non democratica), cioè di trattare il popolo secondo principi conformi allo spirito delle leggi di libertà (...), anche se, stando alla lettera, a questo popolo non viene richiesto il suo consenso»⁹⁰.

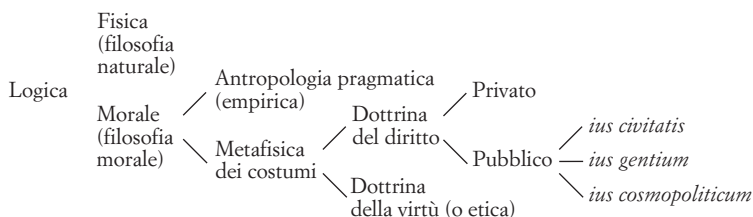
Il tema della repubblica ritorna all'art. 1 della *Pace perpetua*. In altre opere si parla di una «società civile secondo ragione»⁹¹, o espressioni simili. La repubblica in Kant si presta a un perfezionamento intensivo. Nella *Critica della ragion pura* la repubblica deve essere sempre più perfezionata nella sua definizione teorica, nella sua attuazione pratica, in modo da rendere sempre meno necessarie le sanzioni, e giungere a uno stato organizzato secondo ragione. Ma il concetto kantiano di repubblica si presta ad un ampliamento che va al di là del singolo stato, della singola società civile, cioè al di là di una semplice repubblica; tende a diventare proprio per la sua forza espansiva repubblica mondiale.

Si vede che nell'art. 2 della *Pace perpetua* si parla di repubblica mondiale, ma anche nello scritto del 1798 sul progresso si parla di una società cosmopolitica, se non proprio di repubblica mondiale.

Pensando in questo modo si ha una estensione del concetto di repubblica che si presenta così nella sua potenzialità da un punto di vista estensivo. Ancora nello scritto sulla pace perpetua, la repubblica è l'unica forma di stato che si adatti alla natura intelligibile degli uomini, ovvero gli uomini visti nella loro natura noumenica, di esseri liberi nella loro relazione con ipotetici esseri sovrasensibili. La repubblica è lo stato adatto a questo rapporto tra esseri liberi e uguali; si può anche pensare al regno dei fini, regno dove ognuno è fine e mai mezzo. Il concetto di repubblica va al di là della vita sensibile. A proposito della felicità, Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva già detto che la felicità è la soddisfazione di tutte le nostre inclinazioni in tre sensi: 1) intensivo; 2) estensivo; 3) protensivo (in quanto alla durata). Alcuni di questi temi ritorneranno; per ora abbiamo visto la repubblica sotto l'aspetto intensivo.

⁹⁰ *Ibid.*, A 156 (Ak. VII, 91) [ASP, 173-174].

⁹¹ L'espressione è di G.M.: cfr. *Gemeinspruch*, A 250 (Ak. VIII, 297) [N.d.C.].



Passiamo a un altro scritto di Kant: la *Fondazione della metafisica dei costumi*. È un'opera della vecchiaia. Quest'opera ha espressioni famose come la definizione di una *volontà buona*: «Non c'è nulla al mondo, al di fuori del mondo, che possa essere detto incondizionatamente buono al di fuori della volontà buona»⁹². L'opera inizia: «L'antica filosofia greca si divideva in tre scienze: la *fisica*, l'*etica*, la *logica*. Questa divisione è perfettamente conforme alla natura della cosa»⁹³. Kant vede la filosofia come un continuo perfezionamento ma non nel senso storicistico per cui la verità è figlia del tempo, bensì nel senso di migliorare il proprio pensiero (come Platone nella *Repubblica*). «Ogni conoscenza razionale è o *materiale* (...) o *formale* e si occupa unicamente della forma dell'intelletto e della ragione»⁹⁴.

La filosofia formale si chiama *logica*, perché non si riferisce agli oggetti ma soltanto alle forme del pensiero; la filosofia materiale si riferisce agli oggetti determinati e alle leggi alle quali essi sono sottoposti e si divide a sua volta in due rami: le leggi della natura e le leggi della libertà. La scienza della prima si chiama *fisica*, la scienza della seconda *etica*. La fisica è anche chiamata filosofia naturale; l'etica filosofia morale. Kant sostituisce «etica» con «morale»; infatti quando distingue la dottrina morale parla di una dottrina della virtù che riguarda l'interiorità e di una dottrina del diritto che riguarda l'esteriorità; la dottrina della virtù Kant la chiama anche etica (dunque etica diventa sinonimo di una parte della morale, che è la dot-

⁹² GMS, AB 1 (Ak. IV, 393).

⁹³ *Ibid.*, AB III (Ak. IV, 387).

⁹⁴ *Ibid.* [P.d.G.M.].

trina della virtù). Si può vedere questa terminologia per esempio in un passo assai difficile della *Pace perpetua*, nell'«Appendice»: «Questo principio non deve considerarsi solo *etico* (pertinente alla dottrina della virtù), ma anche *giuridico* (concernente il diritto degli uomini)»⁹⁵. «Con la morale nel primo [senso] (cioè come etica) la politica si pone facilmente d'accordo, abbandonando il diritto degli uomini ai loro capi; ma con la morale nel secondo senso (cioè [come] dottrina del diritto), davanti alla quale la politica dovrebbe inchinarsi, [essa] trova opportuno non accordarsi e preferisce negarne la realtà e ridurre tutti i doveri a puri obblighi di benevolenza»⁹⁶. Continua Kant: «Si può chiamare *empirica* ogni filosofia che si pone sotto i principi dell'esperienza, *pura* invece quella che dipende esclusivamente dalla ragione, da principi a priori»⁹⁷. Quest'ultima filosofia si chiama logica; se invece trattiamo con un ramo della filosofia che ha rapporto con gli oggetti, parliamo di metafisica, di qualcosa che va al di là della fisica.

A noi non interessa la parte della natura, ma la morale, che ha un doppio aspetto: morale come disciplina empirica e come parte pura ovvero metafisica. Potremmo dire una «fisica dei costumi» ed una «metafisica dei costumi»; cioè i costumi visti nella loro natura empirica oppure i costumi considerati da un punto di vista razionale puro. Quindi per Kant si ha una doppia metafisica, una metafisica della natura e una metafisica dei costumi. Dunque, la fisica avrà una parte empirica e una parte razionale; parimenti, la morale avrà una parte empirica (antropologia) e una parte razionale (metafisica dei costumi). Quest'ultima considera gli uomini da un punto di vista razionale, andando al di là delle inclinazioni. La metafisica dei costumi studia i costumi degli uomini da un punto di vista razionale, come gli uomini in quanto esseri intelligibili devono comportarsi. Ora, la metafisica dei costumi va distinta dall'antropologia pragmatica⁹⁸.

Vediamo cosa dice Kant: «Siccome qui mi riferisco propriamente alla filosofia morale, limito la domanda precedente solo a questo: se non si ritenga di estrema necessità elaborare, una buona volta, una filosofia morale pura, completamente liberata da tutto ciò che non

⁹⁵ *ZeF*, A 93 B 99 (Ak. VIII, 381).

⁹⁶ *Ibid.*, A 103 B 110 (Ak. VIII, 386) [*ASP*, 159].

⁹⁷ *GMS*, AB IV (Ak. IV, 388).

⁹⁸ Kant scrive: *praktische Anthropologie* [*N.d.C.*].

può essere che empirico e attinente all'antropologia»⁹⁹. Kant dice nel § 1: «Prima di tutto riguardo alle fonti di una conoscenza metafisica risulta dal concetto stesso di essa che non possono essere empiriche»¹⁰⁰. I suoi principi non devono mai essere attinti dall'esperienza, ch  essa non pu  essere conoscenza «fisica» ma appunto «metafisica». Dunque n  l'esperienza esterna che   la fonte della fisica, n  l'esperienza interna che   fondamento della psicologia empirica possono servire, essa   [una] conoscenza a priori derivante dalla ragione pura.

Indicati questi oggetti di carattere generale, arriviamo alla *Metafisica dei costumi*, che   un'opera sistematica. Abbiamo dunque un'antropologia pragmatica, che in questo momento non ci interessa, ed abbiamo poi la metafisica dei costumi, trattazione razionale a priori dei costumi degli uomini, [che ci dice] come gli uomini devono comportarsi. Si tratter  di considerare due aspetti della metafisica dei costumi, o morale in senso lato: 1) la dottrina del diritto; 2) la dottrina della virt .

La dottrina del diritto riguarda il modo in cui gli uomini devono comportarsi nei loro rapporti esterni. Si tratta cio  dell'imperativo per cui deve essere rispettata la libert  esterna degli uomini, cio  c'  un imperativo che regola e che ci dice: «Rispetta gli uomini nella loro libert  esterna». Il diritto regola l'azione esterna degli uomini e ha a che fare con una legislazione. Trattandosi di relazione esterne, il comportamento degli uomini che mira a una tale preservazione della libert  esterna pu  essere anche oggetto di coazione, e quindi se qualcuno non rispetta la libert  esterna degli altri, o la loro vita o la loro propriet , allora pu  essere costretto [a farlo]. Si ha cos  il fenomeno della coazione. Con un ragionamento [di carattere formale] Kant scrive: «Quando qualcuno lede la libert  esterna altrui nega qualcosa che esiste positivamente»¹⁰¹.

Quindi, c'  una posizione originaria per cui gli uomini sono liberi; questa mia libert  esterna, questo mio «esterno», in generale, deve essere rispettato. Se qualcuno non lo rispetta   una negazione. Allora occorre che da qualche parte arrivi una negazione di questo comportamento lesivo della libert ; si avr  cos  una negazione della negazione, e quindi un ristabilimento della situazione di partenza.

⁹⁹ GMS, AB VII (Ak. IV, 389) [F, 5] [N.d.C.].

¹⁰⁰ [P.d.G.M.]; il luogo   la gi  vista «Prefazione» a GMS.

¹⁰¹ [P.d.G.M.]; cfr. MdS, «Rechtslehre», AB 35 (Ak. VI, 231).

Quindi la coazione è giuridicamente fondata in quanto nega un atto che ha negato la libertà altrui. Tutto questo accade già nel diritto di natura, che è un diritto provvisorio. Occorre però superare questa situazione e passare alla società civile. Questo è un imperativo categorico. Bisogna uscire da questo stato per dar vita a una situazione in cui la libertà sia tutelata da organi superiori alle parti. Lo stato di natura è una situazione in cui ci sono già i rapporti tra gli uomini, in cui c'è una libertà esterna, in cui c'è il diritto alla propria vita, ci sono cioè gli elementi necessari del diritto privato. È però un diritto privato che non è garantito dalla coazione; quindi bisogna aggiungere al diritto privato, che è l'unico vero diritto dal punto di vista sostanziale, il diritto pubblico. Il diritto pubblico è soltanto un sistema di garanzie coattivo del diritto privato.

Si è detto prima che la morale intesa come dottrina del diritto riguarda questa libertà esterna degli uomini; si danno degli imperativi categorici che ci impongono il rispetto della libertà esterna. Certamente, trattandosi della libertà esterna, cioè di rapporti con gli altri, questi comportamenti possono, se non spontanei, essere oggetto di coazione. Quindi c'è la possibilità per il diritto di costringere a rispettare questi imperativi. Questo non vuol dire però che il diritto sia costituito da imperativi ipotetici. Certamente, sono imperativi che possono anche dar luogo ad imperativi ipotetici. Perché qualcuno dice che il diritto è formato da imperativi ipotetici? Perché mediante il diritto si possono seguire anche tali comportamenti per timore della coazione, della sanzione. In questo caso non si agisce per adesione interiore alla legge morale, ma solo per essere esenti da sanzione. Questa non è un'azione morale, pertanto questo imperativo è ipotetico. Qui si tratta di fini materiali. Questo non vuol dire che gli imperativi [del diritto] siano ipotetici; infatti, ci possono essere anche obblighi morali.

Consideriamo anche un altro aspetto: quella prospettiva kantiana conclusiva, noumenica, ovvero finale, della *Critica della ragion pura*; quel perfezionamento intensivo della repubblica: in uno stato ideale in cui le pene sono superflue, secondo l'obbligo di rispettare la libertà esterna degli altri. Quindi la distinzione [tra etica e diritto] non è riconducibile a quella tra imperativi categorici e imperativi ipotetici.

Il diritto di natura è soltanto diritto privato. Manca una organizzazione al di sopra delle parti che applichi il diritto: questa è il diritto pubblico ed è un dovere morale. [L'imperativo] è «esci dallo sta-

to di natura». Se qualcuno non vuole uscire da questo stato, può essere costretto ad entrare nello stato civile.

Il diritto pubblico è anzitutto il diritto dello stato, del singolo stato, o come lo chiama Kant, in contrapposizione alla società naturale, della *società civile*. La prima è una società naturale, quella dei barbari; la seconda è una società civile. Ma Kant non si ferma alla teorizzazione del diritto pubblico interno allo stato, o *ius civitatis*. Questo è la prima parte del diritto pubblico, e sappiamo che la *civitas perfecta* è la repubblica; bisogna andare oltre, per arrivare allo *ius gentium* o diritto internazionale. [Di quest'ultimo] Kant ci dà definizioni diverse. Prendiamo la seguente definizione: diritto che regola i rapporti fra gli stati. [Esso] è basato sulle consuetudini e sugli accordi fra gli stati, ed è un diritto rimasto ad una situazione di provvisorietà. È paragonabile allo stato di natura. La comunità internazionale vive ancora nello stato di natura. Il dovere morale è quello di passare dallo stato di natura in cui c'è un diritto soltanto provvisorio ad una condizione più evoluta, per arrivare a un diritto cosmopolitico, o *ius cosmopoliticum*. Questo è il coronamento della concezione giuridica kantiana. Avremo una repubblica mondiale che sarà fenomenica, perché tutte le cose terrene sono fenomeniche; però dovrà tendere a diventare noumenica. Per Kant, tuttavia, il problema è molto più complesso: egli ha voluto una repubblica mondiale, o ha ritenuto che unire i popoli rappresentasse un pericolo, in quanto eliminava il [loro] antagonismo e conduceva al dispotismo?

La metafisica dei costumi si divide in due parti: la dottrina del diritto e la dottrina delle virtù. Nell'ambito della dottrina del diritto c'è un'introduzione di carattere generale, poi ci sono le varie parti, cioè il diritto privato e il diritto pubblico, diviso nelle sue tre parti. Il diritto privato però a noi non interessa. Del diritto pubblico l'antologia riporta una parte del diritto dello stato, invece esclude la parte del diritto internazionale e quella del diritto cosmopolitico. Vediamo il diritto dello stato e dividiamolo nei suoi paragrafi.

Il § 43 dà la ripartizione interna del diritto pubblico, che già conosciamo; cioè, dà il sistema del diritto quanto all'estensione della materia. Nella *Pace perpetua*, invece, si ha una distinzione in quanto alla forma, [una distinzione] «formale». Qui abbiamo una distinzione dal punto di vista materiale, in tre parti: la prima è lo *ius civitatis*, poi abbiamo il diritto internazionale o diritto dei popoli (*ius gentium*). Kant scrive che queste due forme di diritto conducono inevitabilmente all'idea di uno sviluppo cosmopolitico o *ius cosmopoliti-*

*cum*¹⁰². Alla fine di questo paragrafo Kant è più propenso ad interpretare questo *ius cosmopoliticum* come una confederazione di stati. Quindi, avremo un diritto interno agli stati; un diritto che regola gli stati; infine, una sorta di confederazione¹⁰³.

Vediamo il § 44: l'uomo è passato dallo stato di natura allo stato di diritto. «L'uomo deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale»¹⁰⁴. Qual era la condizione originaria dell'uomo nello stato di natura? Non era una condizione in cui gli uomini non sapessero cosa dover fare nei rapporti con gli altri. Quindi, non si può indicare questa situazione come uno *status iniustus* (questa espressione si trova nella *Pace perpetua*¹⁰⁵). Quello che in realtà manca è la giurisdizione, cioè, [lo stato di natura] è uno *status iustitia vacuus*; è dunque uno stato privo di diritto pubblico¹⁰⁶.

Nello stato di natura c'è la forza; quando si passa allo stato di diritto abbiamo la forza più il diritto. Lo stato di natura, dunque, aveva il dominio della forza; il diritto pubblico non c'era. Il diritto era presente, ma non c'erano le sanzioni, la giustizia pubblica. Bisogna passare allo stato di diritto perché nello stato di natura il diritto era nella mente degli uomini (dunque *status iustus*) ma privo di giustizia pubblica (cioè *iustitia vacuus*). Qui siamo nell'ambito del diritto.

Per passare dalla *societas naturalis* alla *societas politica* è necessario il contratto. Grazie al contratto, contratto originario, si può passare da una giuridicità provvisoria a una giuridicità perentoria. Ora Kant, che ha amore per le simmetrie, dall'uomo come essere giuridico passa a parlare dell'uomo come essere virtuoso¹⁰⁷. Questi sono

¹⁰² *MdS*, «Rechtslehre», A 162 B 192 (Ak. VI, 311).

¹⁰³ Così il testo delle dispense, ma diversamente cfr. *infra*, pp. 160 ss; Marini ha in seguito rimeditato il significato del diritto cosmopolitico nel § 43, avvicinandolo all'idea di una repubblica federale mondiale [N.d.C.].

¹⁰⁴ *MdS*, «Rechtslehre», A 163 B 193 (Ak. VI, 312) [ASP, 178].

¹⁰⁵ *ZeF*, AB 19 (Ak. VIII, 349).

¹⁰⁶ «Questo acquisto è pur sempre soltanto *provvisorio*, finché esso non abbia ancora per sé la sanzione di una legge pubblica, perché esso non è determinato da nessuna giustizia pubblica (distributiva) e non è assicurato da nessuna [forza] esercitante questo diritto» (*MdS*, «Rechtslehre», A 164 B 194; Ak. VI, 312) [ASP, 178-179].

¹⁰⁷ ...*was ihm recht und gut dünkt* [N.d.C.].

i due aspetti della morale in senso kantiano, cioè una parte riguarda il foro esterno (la dottrina del diritto) e l'altra il foro interno (la dottrina della virtù). La dottrina del diritto si è vista in questo passo, e un passo analogo riguarda anche la dottrina della virtù. Ora bisogna esaminare la condizione migliore degli uomini.

Nella *Metafisica dei costumi*¹⁰⁸ leggiamo: «Se lo stato *giuridico-civile* consiste nella relazione degli uomini fra di loro, in quanto essi vivono collettivamente sotto le *leggi pubbliche del diritto*, che sono tutte leggi di costrizione (...) a questo stato giuridico-civile o politico, si contrappone uno *status naturae* fondato sul diritto, ma non per questo sempre adeguato al diritto, cioè allo *status naturae* giuridico»¹⁰⁹.

Kant dice che esiste già uno *status iustus*, però non assistito dalla giustizia pubblica. C'è uno *status naturae* che non è privo di diritto perché il diritto c'è già nella mente degli uomini, derivato dalla sola ragione. Gli uomini sanno come regolarsi; infatti, la ragione impone di rispettare la vita, la libertà e i beni degli altri. Però questo stato che non è privo di diritto non è adeguato al diritto; non è conforme al diritto. [Esso] è privo di giurisdizione, cioè non è assistito dalla giustizia politica.

A questo si contrappone uno stato giuridico-civile (qui «stato» sta per condizione, situazione, e non nel senso di «stato politico»). Siamo in pratica nella società civile e cosa abbiamo? Abbiamo una relazione fra gli uomini sotto leggi pubbliche del diritto, una relazione basata su leggi coattive.

Vediamo ora il problema dell'uomo in quanto essere virtuoso. Col suo amore per le simmetrie, si diceva prima, Kant vede anche là una situazione di natura, uno *status naturae* ed uno stato giuridico, però, che riguarda la dottrina della virtù, che egli chiama «etica». [In questo caso] egli vede uno stato di natura etico ed uno stato di natura civile. Questo stato *etico-civile* è quello in cui gli uomini vivono sotto le leggi della virtù, e siccome la virtù, foro interno, non è passibile di costrizione si tratterà di leggi non coattive. Questa legislazione è presente negli uomini virtuosi. Gli uomini possono anche vivere in uno stato di natura, però è uno stato in cui non ci sono regole esterne. Bisogna uscire; [vale a dire], abbiamo il dovere morale di uscire anche da qui, in quanto esseri virtuosi, fino ad avere un'ade-

¹⁰⁸ In effetti, si tratta di *Rel.*, III, 1, dove Kant distingue lo stato «giuridico-civile» dallo stato «etico-civile» [*N.d.C.*].

¹⁰⁹ [*P.d.G.M.*]; cfr. *Rel.*, A 123 B 131 (Ak. VI, 95).

sione spontanea alle leggi. Quindi anche per la dottrina della virtù Kant ha teorizzato questa duplicità di stati: c'è uno *status naturae* in cui gli uomini vivono la virtù, ma singolarmente; bisogna passare allo *status civilis*; pertanto, da uno stato di natura etico ad uno stato civile etico.

Mentre nello *status naturae* giuridico si ha quella lesione del diritto degli altri, quindi quella mancanza di diritto pubblico, la stessa cosa si ha per quanto riguarda i rapporti tra gli uomini come esseri virtuosi: cioè, si ha una situazione di «scostumatezza», una mancanza di costumi.

Torniamo ora al § 45, che parla della divisione dei poteri. È opportuno, però, considerare [preliminarmente] il § 47, che tratta del contratto originario. C'è un sovrano universale [*allgemeiner Oberhaupt*], che «considerato secondo le leggi della libertà non può essere altri che il popolo stesso riunito»¹¹⁰. C'è un universale capo supremo, è il potere supremo che c'è nello stato considerato secondo le leggi della libertà, cioè secondo la metafisica dei costumi, che parla degli uomini come esseri liberi. Con il contratto originario, l'uomo nello stato lascia «la libertà selvaggia e sfrenata per ritrovare (queste sono parole di sapore rousseauiano) nuovamente la sua libertà in generale non diminuita, in una dipendenza legale, vale a dire in uno stato giuridico, perché questa dipendenza scaturisce dalla sua propria volontà legislatrice»¹¹¹. Con questo contratto si dà così luogo alla società civile. Questa società civile è uno «stato ideale»: Kant impiega questa espressione nel § 45, [riferendosi] allo stato che egli concepisce secondo puri principi del diritto¹¹². Questo stato è uno stato che ha tre poteri.

[8. I poteri dello stato; dottrina morale e felicità]

[Nel § 45] non c'è più soltanto l'accento alla creazione del diritto e all'attuazione del diritto. Lo abbiamo trovato nello scritto sui rapporti tra teoria e pratica e nella trattazione della repubblica. Qui c'è un potere sovrano, una sovranità, che risiede nella persona del legislatore; poi c'è il potere esecutivo ed infine il potere giudiziario. Questa è una *trias politica*: *potestas legislatoria*; *rectoria*; *iudiciaria*.

¹¹⁰ *MdS*, «Rechtslehre», A 168 B 198 (Ak. VI, 315) [ASP, 182].

¹¹¹ *Ibid.*, A 169 B 199 (Ak. VI, 316) [ASP, 182].

¹¹² *Ibid.*, A 164 B 195 (Ak. VI, 313).

I tre poteri si possono paragonare alle tre proposizioni del sillogismo: la [premessa] maggiore, la [premessa] minore e la conclusione. La [premessa] maggiore è il legislativo; la [premessa] minore è il governativo e la conclusione del sillogismo è il potere giudiziario. Si tratta di un paragone con la logica che ritroviamo anche in altri luoghi. Hegel ribadisce questo paragone, anche se non mette come terzo potere il potere giudiziario ma il potere del principe.

Il primo potere è quello legislativo, e in questo luogo è trattato con molta attenzione, perché è il luogo dell'esercizio della sovranità; è il popolo riunito, secondo ragione, attraverso i suoi rappresentanti ad esercitare questo potere. Però questo paragrafo (§ 46) della *Metafisica dei costumi* non dice quello che dice l'art. 1 della *Pace perpetua*. Qui, invece, Kant ripete quello che ha detto nello scritto in polemica con Hobbes, cioè i principi a priori sono: la libertà, come autonomia (non obbedire ad altre leggi che a quelle a cui abbiamo dato il consenso); poi c'è l'uguaglianza (per l'uguaglianza giuridica, i termini erano più chiari nella *Pace perpetua*): uguaglianza come capacità di costrizione universale e reciproca. Ciascuno può valersi della forza dello stato per costringere gli altri a rispettare il suo diritto, ha una uguale possibilità di avvalersi dell'apporto dello stato. Il terzo requisito è l'indipendenza, che torna ad essere una indipendenza economica. Sappiamo che, nello scritto sulla pace perpetua l'indipendenza è divenuta sinonimo di uguaglianza giuridica. Qui Kant dice soltanto questo: «In questa costituzione però non tutti possono rivendicare al medesimo titolo il diritto di voto, vale a dire il diritto di essere cittadini e non soltanto compagni [*Staatsgenosse*]. Perché dal fatto che essi possono esigere di essere trattati da tutti gli altri, secondo le leggi della libertà ed uguaglianza naturali, come parti *passive* dello Stato, non deriva per loro il diritto di agire come membri *attivi* dello Stato»¹¹³.

Ciò è quanto Kant concede nella *Metafisica dei costumi*: uguale diritto per ciascuno di diventare cittadino anche attivo. Non è detto che tutti lo possano diventare; mentre nell'art. 1 Kant dice: la repubblica è quella forma di stato in cui tutti hanno diritto di voto. C'è un altro passo importante dove la libertà è detta l'unico diritto originario. Questo si trova nella «Partizione» alla dottrina del diritto della *Metafisica dei costumi*; e dice: «La *libertà* (indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro) in quanto può

¹¹³ *Ibid.*, A 167-168 B 198 (Ak. VI, 315) [ASP, 181].

coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale: è questo l'unico diritto originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità»¹¹⁴. Kant conclude dicendo che tutti gli altri principi sono già inclusi nel principio della libertà.

I principi su cui si basa la società civile, principi a priori, che già avevamo incontrato nello scritto del 1793 sul rapporto tra teoria e pratica, ritornano anche qui, e ritornano con quegli stessi caratteri; cioè: libertà, uguaglianza (giuridica) e indipendenza (economica). Kant scrive che a ben guardare il diritto innato è uno solo: diritto alla libertà. Tutti gli uomini hanno un uguale diritto alla libertà. Però quando dà i principi a priori su cui si basa la società civile, egli si riferisce alla trattazione che già aveva dato nel '93, cioè non scompare il requisito della *sibi sufficientia*. Noi sappiamo che, nella trattazione della repubblica, Kant va oltre questo piano, là dove i diritti innati, i principi a priori della repubblica, sono la libertà e l'uguaglianza. Pertanto, l'importanza della *Metafisica dei costumi* sta altrove, cioè nella trattazione dei tre poteri, perché essi non erano così ben distinti nelle altre opere.

Nello scritto su teoria e pratica Kant accennava soltanto ad una superficiale distinzione. La trattazione della repubblica nella *Pace perpetua* distingueva la creazione del diritto dall'esecuzione. In ciò si vedeva il carattere distintivo della repubblica nei confronti del dispotismo. Il dispotismo è qualcosa di informe, di non articolato, di non strutturato all'interno, invece la repubblica è internamente strutturata, organizzata. Abbiamo cioè la divisione del potere legislativo dall'applicazione del diritto. Nella *Metafisica dei costumi* c'è però la distinzione dei tre poteri, che Kant chiama triade politica, ed è paragonabile alle due tesi del sillogismo e alla conclusione. *Universalità, particolarità ed individualità*, questi sono i caratteri dei tre poteri. Infatti, la legislazione provvede per l'universalità dei casi; il governo applica la legge con riguardo a gruppi di casi, quindi a ciò che è particolare, che è parte rispetto all'intero; il potere giudiziario tratta del caso individuale sottoposto.

Nell'ambito della trattazione del potere legislativo Kant illustra i principi a priori: libertà, uguaglianza, indipendenza. Dalla legislazione si distinguono l'esecuzione (*potestas rectoria*) e la giurisdizione (*potestas iudiciaria*). Kant chiama questi tre poteri *potestates coor-*

¹¹⁴ *Ibid.*, AB 45 (Ak. VI, 237).

dinatae per sottolineare il rapporto che c'è tra di esse¹¹⁵, però queste potestà sono anche subordinate [*subordinatae*]; in terzo luogo esse si uniscono. La *potestas legislatoria* è detta «irreprendibile»¹¹⁶, cioè non soggetta a censure, a rimprovero. La *potestas rectoria* (che è quella che governa) è «irresistibile»¹¹⁷, cioè usa la forza per far rispettare la legge e contro questo potere non si può nulla. Infine, la *potestas iudiciaria* è «irrevocabile»¹¹⁸, cioè non può essere modificata una volta raggiunto l'ultimo grado.

Per Kant un potere è dispotico quando la legislazione e il governo sono uniti; quando in un sistema non c'è distinzione tra legislazione ed esecuzione siamo di fronte ad un sistema dispotico, sia quando governa uno solo, pochi o tutti. In contrapposizione a quest'ultimo, c'è quello che Kant chiama *regimen patrioticum* (qui detto *regimen civitatis et patriae*)¹¹⁹. Invece, come nel 1793, il regime dispotico è detto *paternale*, nel quale il reggitore dello stato tratta i sudditi come se fossero figli, cioè come fossero minorenni. Il sistema dispotico ha questo atteggiamento. Kant lo distingue dal sistema patriottico che tratta i sudditi come cittadini di una patria comune, e non come figli. Il sistema dispotico vuole la felicità dei sudditi; il sistema repubblicano, o *patrioticum*, si basa invece sul rispetto del diritto degli uomini, e quindi lascia che ricerchino la felicità come vogliono.

Bisogna dire qualcos'altro sulla terminologia impiegata nella *Metafisica dei costumi*, che è una terminologia non molto rigorosa. Per esempio, parlando del legislatore Kant a volte usa «sovrano», a volte «detentore del potere», a volte «capo supremo». Quello che invece è definito con precisione è il «reggitore», cioè il governante. Quindi la *potestas rectoria*, il *rector*, comunque colui che regge lo stato. Per la *potestas iudiciaria*, si dice: «Il popolo si giudica da sé per mezzo di quei suoi concittadini, che egli nomina a questo effetto (...)». Soltanto il *popolo*, dunque, può, quantunque in modo indiretto, per mezzo dei suoi rappresentanti, da lui stesso nominati (della giuria), giudicare ognuno dei suoi»¹²⁰. Anche questo è un elemento importante per la dottrina politica di Kant.

¹¹⁵ *Ibid.*, A 169 B 199 (Ak. VI, 316).

¹¹⁶ *Ibid.*, A 170 B 200 (Ak. VI, 316).

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, A 170 B 201 (Ak. VI, 317).

¹²⁰ *Ibid.*, A 171-172 B 201-202 (Ak. VI, 317) [ASP, 184].

La conclusione di questo gruppo di paragrafi tratta della distinzione tra diritto e felicità. La salute dello stato, *salus rei publicae*, consiste nella riunione dei poteri; o meglio, in quel rapporto tra i poteri per cui essi sono coordinati, subordinati, uniti¹²¹. Questa salute dello stato non consiste nel benessere [*Wohl*] dei cittadini, non consiste nella loro felicità, consiste invece nel diritto. Pertanto, la salute dello stato, la sua forza, non sta nel benessere ma in una struttura giuridica ben organizzata, in un equilibrato rapporto tra i poteri dello stato, perché si tratta di diritto [e non di felicità]. Come si legge nella conclusione del § 49, questo è un imperativo categorico¹²². Qui ritorna la distinzione che per Kant è fondamentale tra felicità e diritto. Ricordiamoci quanto detto nella lezione precedente, cioè la dottrina morale si distingue in due parti: la dottrina del diritto e la dottrina della virtù. Nel linguaggio kantiano, anche la dottrina del diritto è intesa come parte della morale, quindi lo stato ha il compito di attuare la morale per quanto riguarda la dottrina del diritto, la parte che attiene al rispetto della libertà esterna dei cittadini. Più in generale, ad un livello ancora più alto, noi sappiamo che per Kant la morale, in entrambi i suoi aspetti, i suoi rami (dottrina del diritto e dottrina della virtù) deve essere distinta dalla ricerca della felicità. La morale è ubbidienza a un imperativo categorico.

Nel modo di pensare di Kant, anche quando si parla di diritto siamo nella morale, e la morale deve essere scissa dalla ricerca della felicità. Pertanto, il diritto non ha nulla a che fare con la ricerca della felicità dei sudditi, che appare ai suoi occhi come la peggior forma di dispotismo. Ma tutto questo per Kant deriva in primo luogo da principi primi: noi rispondiamo alla ragione che ci dà imperativi incondizionati, non condizionati dalla ricerca della felicità. Quindi la morale deriva da imperativi categorici, anche per quanto riguarda la dottrina del diritto. Non ha a che fare con la felicità, perché per la felicità non si possono dare principi a priori, [essa] dipende dalle nostre inclinazioni empiriche, quindi [si tratta di] una materia empirica nella quale si hanno fini materiali. Se si fonda uno stato sul principio della felicità, non esiste più nulla di certo. Quando sono bene intenzionati, i despoti hanno questa tendenza a far felici i propri sudditi.

Kant scrive [che] l'uomo politico deve subordinare la propria

¹²¹ *Ibid.*, A 172 B 202 (Ak. VI, 318).

¹²² *Ibid.*, A 173 B 203 (Ak. VI, 318).

azione alla morale intesa come dottrina del diritto. Ciò è molto difficile¹²³.

Torniamo ora al rapporto tra i poteri: Kant definisce la *potestas rectoria* come «irresistibile». La sovranità spetta al popolo collettivamente considerato, come unitario. Il popolo stipula un contratto originario. A questo punto la volontà generale si distacca da se stessa attraverso la nomina dei rappresentanti. Ai rappresentanti spetta il potere legislativo. È poi necessaria la distinzione dei poteri. Il potere esecutivo, quello che regge lo stato, che usa la forza per far rispettare la legge, è quello che interessa qui in particolare. Giustamente, la *potestas rectoria* è irresistibile; cioè, contro di essa non si può usare il diritto di resistenza. Quindi, ritorna in questo contesto un cenno al diritto di resistenza. La vera innovazione, qui, è la precisazione terminologica, cioè che il detentore della forza è il potere governativo.

Il problema si pone come rapporto del popolo che intenda resistere di fronte ad atteggiamenti, sostenuti dalla forza, che a suo giudizio possono risultare violazione del diritto. In altre parole, Kant si domanda se il popolo può fare resistenza di fronte allo stato visto nel suo momento di applicazione del diritto tramite la forza. Quella forza è legittima; dunque, contro di essa non si può far nulla. Per Kant il problema non si pone nel caso della repubblica. La repubblica ha il popolo che vota; ha i rappresentanti; ha la divisione dei poteri, quindi è impensabile una resistenza. Però noi sappiamo che Kant la esclude anche per un sistema dispotico, perché nel sistema dispotico c'è la legge e c'è la forza: cioè, c'è già un ordinamento giuridico. Contro di esso non si può fare resistenza, non si può porre in forse il sistema giuridico perché è quello che permette il progresso. Qui ci riferiamo soprattutto al testo sull'illuminismo.

Se si va al di sotto di questo terreno, allora si cade nell'anarchia, dove c'è la libertà e la legge pubblica, [ma] non c'è più la forza; se scendiamo ancora, troviamo la barbarie dove c'è solo la forza.

Però, per quanto riguarda il sistema dispotico, [così] com'è enunciato da Kant nella quadripartizione, il diritto di resistenza non può aver luogo, perché esiste un sistema politico. In questo caso insorgono dei problemi, perché si entra in un argomento con cui si va oltre Kant. Anche discutere sulle affermazioni di Kant crea proble-

¹²³ ZeF, A 103 B 110 cit.

mi, ed abbiamo poco tempo. Comunque, la questione centrale è questa: secondo l'*Antropologia pragmatica*, il sistema è dispotico quando manca la libertà. C'è la legge, come giustizia pubblica, e c'è la forza, però manca la libertà. Qui c'è il problema: per Kant il diritto è ciò che limita la libertà naturale degli uomini, la libertà esterna degli uomini. Di conseguenza, mi riesce difficile pensare ad un sistema giuridico dove non ci sia un minimo di libertà. Forse Kant obietterebbe che, quando egli parla di diritto, parla di una coesistenza fra gli arbitri secondo la legge universale della libertà. Nei testi kantiani si parla spesso di questa universalità della libertà. Del resto non siamo più di fronte ad una libertà in senso positivo, ma siamo di fronte ad una libertà definita secondo ragione. Questi sono alcuni dei grandi problemi della riflessione kantiana sul diritto.

[Nel nostro testo] non ci sono novità, se non la distinzione rigorosa tra chi detiene la forza [e chi la esercita], con il ritorno dell'impossibilità di teorizzare il diritto di resistenza. Infatti, con questo diritto il popolo insorgerebbe contro ciò che gli permette di essere popolo. Un popolo non sarebbe infatti tale se non ci fosse lo stato. [Esso] metterebbe in discussione ciò che lo fa popolo. Per Kant, questo è contraddittorio.

Ancora [alcune] distinzioni sottili: se noi pensiamo che nessun potere sia soggetto alla coazione, cadiamo in un [regresso] all'infinito; ad un certo punto dobbiamo fermarci. Se pensiamo che il popolo possa insorgere contro i detentori del potere supremo, allora dobbiamo pensare ad un giudice superiore, ecc. ecc. Però, nella *Metafisica dei costumi* c'è [anche] un concetto nuovo.

9. *L'imperscrutabilità dell'origine del potere politico e il divieto del diritto di resistenza*

Nella *Metafisica dei costumi* c'è un concetto nuovo, anche se esposto oscuramente¹²⁴. Qui Kant inserisce l'argomento del diritto di resistenza sotto il tema dell'imperscrutabilità dell'origine del potere dello stato. Scrive Kant: «L'origine del potere superiore è per il popolo, che sta sotto di esso, dal punto di vista pratico, *imperscrutabile*, cioè il suddito *non deve sofisticare* sottilmente intorno a questa origine, come se si trattasse di un diritto dubbio per rispetto all'ubbi-

¹²⁴ *MdS*, «Rechtslehre», A 173 B 203, A 180 B 210 (Ak. VI, 318, 322).

dienza che ad esso si deve (*ius controversum*)»¹²⁵. Così si introduce un argomento nuovo nella trattazione del diritto di resistenza.

Collegata al problema del diritto di resistenza è la concezione di una costituzione temperata, della quale Kant parla in modo alquanto confuso. Per costituzione temperata egli intende una costituzione in cui esiste la divisione dei poteri, ma non in maniera rigorosa. Teniamo presente che Kant è teorico della divisione dei poteri in forma pura: c'è un potere legislativo che fa le leggi; c'è un potere esecutivo che applica la forza sotto l'egida della legge; c'è infine un potere giudiziario che applica la legge nel caso singolo che venga sottoposto al suo esame. Per Kant non ci può essere un rapporto che potremmo dire fiduciario, nel senso della nostra esperienza parlamentare, tra legislativo ed esecutivo. Le camere devono fare le leggi e discutere i problemi del paese. Kant non crede alla opportunità di un controllo attivo delle camere sul governo; lo ritiene anzi fonte di corruzione. Ora, nella costituzione temperata si presume, secondo le concezioni più diffuse, che ci sia una resistenza attiva¹²⁶. Ciò vuol dire che il popolo costringerebbe il governo a seguire una certa condotta. Non è questo, per Kant, conforme a ragione. Bisogna invece considerare il potere legislativo come il potere di attuare una resistenza che Kant chiama negativa, vale a dire un rifiuto di consentire sempre a ciò che domanda il governo sotto il pretesto del bene dello stato. Anzi, se ciò non accadesse, il legislativo diverrebbe traditore del popolo. Il legislatore ha il compito di fare le leggi e di difendere i suoi rappresentanti. Sarebbe pericoloso invece consentire una resistenza attiva, cioè un'azione del parlamento che costringa il governo. In connessione con la nuova trattazione del diritto di resistenza, c'è in questa parte della *Metafisica dei costumi* una nota molto importante dal punto di vista sistematico, a cui converrà dare trattazione a parte: là Kant va oltre il problema specifico per dare una sistemazione della condotta umana dal punto di vista dei principi che la reggono.

Dopo questa parte importante, che noi rinviemo ad altra occasione, Kant parla di altri argomenti, francamente di natura empirica: lo stato dal punto di vista della sicurezza; la proprietà del suolo; l'assistenza pubblica: argomenti comunque più da manuale di drit-

¹²⁵ *Ibid.*, A 173 B 203 (Ak. VI, 318).

¹²⁶ *Ibid.*, A 181 B 211 (Ak. VI, 322).

to positivo che da metafisica dei costumi. Se escludiamo l'accento al regicidio con la connessa trattazione del diritto di resistenza, queste pagine kantiane contengono nell'ultima parte la trattazione di un arduo e grave tema, cioè la giustificazione della pena di morte. Si potrebbe omettere questa parte, e nulla di importante verrebbe tolto alla dottrina politica di Kant, salvo il ribadire il suo rigore nel difendere il diritto; non vengono forniti nuovi punti di vista o argomenti per ciò che riguarda i nostri temi. Inoltre, molti studiosi del pensiero kantiano, o seguaci di esso nella dottrina morale, giuridica e politica, hanno avvertito come un raccapriccio nell'esaminare questa teorizzazione kantiana, con il suo alito di morte, e spesso hanno cercato di espungerla dal nucleo vivo del pensiero politico kantiano (e tale è anche la convinzione dell'autore della presente esposizione, il quale desidera manifestarla in questa sede).

Kant entra in polemica con Beccaria, contrario alla pena di morte, e lo accusa di «affettato sentimentalismo umanitario» (*compassibilitas*)¹²⁷. Beccaria aveva sostenuto che «ogni pena di morte costituisce un'ingiustizia», perché, nessuno avrebbe consentito ad un contratto originario che prevedesse la sua possibilità di essere ucciso. Ma Kant replica negando che sia la stessa persona a dare il consenso al contratto originario («il legislatore è santo») e a commettere il delitto meritevole di morte. Il primo è uomo noumenico, il secondo è uomo fenomenico sottoposto ad inclinazioni, affetti, passioni. Kant afferma che il ragionamento di Beccaria è soltanto sofisma e snaturamento del diritto. Infatti, egli continua, «il punto capitale dell'errore (*proton pseudos*) di questo sofisma consiste in ciò: che si considera il giudizio proprio pronunciato dal delinquente (giudizio che bisogna necessariamente attribuire alla sua ragione) di dover essere privato della vita, come una risoluzione della sua volontà di voler togliersela lui stesso, e si rappresenta così il giudizio e l'esecuzione del diritto riuniti in una sola e stessa persona»¹²⁸. Tra i molti che hanno dissentito da Kant, merita menzione Fichte, il quale sostiene che l'argomentazione kantiana ha senso in un ordinamento morale del mondo, dove è vero che chi uccide deve essere ucciso; ma che una tale argomentazione avrebbe fondamento soltanto se chi giudica ha la capacità di essere scrutatore del cuore degli uomini (qual è soltanto Dio).

¹²⁷ *Ibid.*, A 202 B 232 (Ak. VI, 335).

¹²⁸ *Ibid.*, A 203 B 233 (Ak. VI, 335).

10. La tavola delle forme di opposizione alla legge

Come prima abbiamo notato, allorché Kant tratta nella *Metafisica dei costumi* del diritto di resistenza, e di quella forma estrema di diritto di resistenza che è il regicidio, egli espone in una nota la tavola delle forme di opposizione alla legge¹²⁹. Non tutto vi è chiaro, perché Kant ha scritto in modo frettoloso; tuttavia dobbiamo fare il tentativo di comprendere e magari completare il suo discorso. Vediamo questa tavola.

	1. <i>negative</i>	– per manchevolezza
Opposizione alla legge	2. <i>contrarie</i>	– per infrazione
	(3. <i>contradictorie</i> o <i>diametraliter</i>)	

Sono qui descritti i modi in cui ci si può opporre ad una legge (etica o giuridica). Tra parentesi è esposto il caso che Kant fa rientrare nel secondo, mentre da un punto di vista logico non è così (e Kant stesso espone questi concetti nel suo corso di Logica).

Di che cosa sta parlando Kant, quando fa questa digressione teorica? Tra le considerazioni generali sulla natura dell'unione civile, parla del diritto di resistenza (già trattato, più specificamente, nel 1793 nello scritto sul rapporto fra teoria e pratica, in polemica con Achenwall). Torna sul diritto di resistenza per nuovamente negarlo. Nega anche la legittimità teorica di una costituzione temperata, intesa come quel sistema in cui il potere legislativo interviene nell'azione dell'esecutivo. Per Kant la divisione dei poteri deve essere intesa in senso rigoroso: c'è il potere legislativo, costituito dai rappresentanti del popolo, che fa le leggi e discute dei problemi generali dello stato; c'è il potere esecutivo che applica la forza dello stato per far valere la legge. C'è il potere giudiziario che decide sui casi singoli di lesione della legge, da chiunque compiuti, anche se esponenti degli altri poteri (ricordiamo che l'uguaglianza, intesa come possibilità di coercizione universale reciproca, vale per tutti gli esseri razionali escluso Dio: così lo scritto sulla pace perpetua al «Primo articolo definitivo»). Il potere legislativo non ha un rapporto di fiducia nei confronti del potere esecutivo; altrimenti violerebbe l'ambito di questo. Qualsiasi turbativa di questo equilibrio è tale da infrangere il siste-

¹²⁹ *Ibid.*, A 179 B 209 (Ak. VI, 321-322).

ma giuridico complessivo: il diritto pubblico dev'essere riformato progressivamente grazie alla critica e all'azione degli uomini. L'infrazione del sistema giuridico è qualcosa che turba la società civile e mina le condizioni della civiltà. E Kant, nella *Metafisica dei costumi*, mette una nota in cui parla del caso più clamoroso del diritto di resistenza cui si era assistito in quegli anni (siamo nel 1797), cioè dell'esecuzione solenne di Luigi XVI.

Della rivoluzione francese, Kant si occupa in due luoghi: in questa nota alla *Metafisica dei costumi* e nello scritto sul progresso, che è del 1798. Il suo giudizio in proposito è molto complesso, e di non facile comprensione. Nello scritto sul progresso c'è una mal dissimulata ammirazione per questo grandioso avvenimento, e dichiarata ammirazione per l'atteggiamento del genere umano, che dimostrerebbe una disposizione morale dell'umanità. Kant precisa che non intende propriamente riferirsi ai fatti rivoluzionari, bensì all'entusiasmo, alla speranza dell'umanità, che i fatti rivoluzionari avevano suscitato. La rivoluzione non è menzionata, ma è chiarissimo il riferimento ad essa. Torniamo ora alla *Metafisica dei costumi*. Qui l'atteggiamento degli uomini è giudicato dal punto di vista morale, della morale come dottrina del diritto e della morale come dottrina della virtù. Il regicidio è stato un caso clamoroso ed estremo dell'esercizio del diritto di resistenza.

Scrivendo Kant che la destituzione del monarca può avvenire in due modi. O l'assassinio del sovrano è semplice, perché il popolo può temere che il sovrano, rimanendo in vita, punisca il popolo stesso per il suo precedente atto di ribellione. Questo caso è da distinguere da un caso più grave, che si verifica quando la destituzione è seguita da pubblico processo, e da una esecuzione solenne, che pretende una veste giuridica e cioè d'esser l'esercizio di un atto giurisdizionale. Questo caso è gravissimo. «Ciò che scuote di un brivido d'orrore un'anima che ha la coscienza dei diritti dell'umanità, orrore da cui essa è ripresa ogni volta che ripensa a quella scena, è l'esecuzione solenne, come quella di Carlo I o di Luigi XVI. Come spiegarsi (*wie erklärt man*) questo sentimento...?»¹³⁰.

Soffermiamoci innanzitutto sul verbo spiegare, che traduce il verbo tedesco *erklären*, già incontrato in contrapposizione a comprendere (*begreifen*). *Erklären* è il compito delle scienze che procedono

¹³⁰ *Ibid.*, A 178 B 208 (Ak. VI, 321).

all'accertamento di nessi causali. La distinzione tra spiegare e comprendere – quest'ultimo anche come sinonimo di intendere (*verstehen*) – si trova in Kant, in Hegel, in Dilthey, in Weber. Si comprende ciò che deriva dalla libertà. Noi possiamo trasferirci con la nostra sensibilità nel mondo spirituale degli altri; il mondo degli uomini si comprende (o intende). Invece ciò che accade secondo i meccanismi della natura si spiega. Anche per Kant, che limita la conoscenza in senso scientifico alla esperienza possibile, ai meccanismi della natura, c'è pure qualcosa che va al di là dell'esperienza; Kant ne tratta nella *Metafisica dei costumi*. Questo però non è il mondo dei meccanismi naturali, della scienza. Questo è il mondo del comprendere, che va al di là del mero accertamento di nessi causali. Veniamo ora all'orrore, e domandiamoci se è possibile spiegarlo mediante il ricorso a nessi causali. Ora, il comportamento che ha portato all'esecuzione solenne del re, e che suscita orrore, non si può spiegare secondo il meccanismo della natura¹³¹; abbiamo invece a che fare con il mondo della libertà. Già incontrammo questa problematica nella polemica contro Garve. Garve voleva spiegare il fatto morale ricorrendo a spiegazioni psicologiche, cioè secondo i meccanismi della necessità naturale; e Kant replica che Garve, da uomo retto, ha certamente avvertito l'imperativo della coscienza come un fatto non spiegabile scientificamente¹³². Kant anche elogia Garve perché egli aveva affermato che la libertà è qualcosa di insolubile, di non spiegabile. Ora, sul tema della libertà noi possiamo ragionare per concetti, ma non al modo naturalistico-meccanicistico, bensì muovendo dalla libertà, come Kant stesso ha fatto, nella *Critica della ragion pratica*, con la dottrina dei postulati.

Ora, ponendosi su questo terreno che non è quello della spiegazione scientifica, Kant fa queste riflessioni sui casi di trasgressioni della legge. Quando parla di legge, Kant non si riferisce alle leggi nel senso positivo, alle norme scritte dagli uomini, ma si riferisce a ciò che la ragione nella sua purezza ordina alla volontà: infatti la ragion pratica ordina secondo imperativi categorici alla volontà stessa. La legge determina immediatamente la volontà libera, e deriva dalla ragion pura nel suo uso pratico; reciprocamente, si può dire che la libertà è la determinabilità sulla base di leggi intese in questo senso. Ricordiamo l'affermazione kantiana, secondo cui la moralità è *ratio*

¹³¹ *Ibid.*, A 179 B 209 (Ak. VI, 321, 33-34).

¹³² *Gemeinspruch*, A 224-225 (Ak. VIII, 285).

cognoscendi della libertà, come la libertà è *ratio essendi* della moralità. Questo è l'ambito mentale in cui ci muoviamo. Gli uomini avvertono sì l'imperativo categorico, emanante dalla ragion pura pratica nella sua libertà; ma possono anche, essendo liberi e fenomenici, non aderire alla legge e seguire invece le inclinazioni fenomeniche. Se ci fosse adesione spontanea alla legge, verteremmo, kantianamente, nell'ambito della santità; la moralità invece, come adesione alla legge, deriva dalla vittoria sulle inclinazioni per obbedire all'imperativo categorico.

Se questa è la legge, noi sappiamo che c'è anche la massima, che si può definire il principio soggettivo che è inerente all'azione singola. Se io compio un'azione, questa è retta da una massima, cioè da un principio soggettivo che la rende intelligibile. L'azione può essere anche priva di massima, ma in tal caso avremmo a che fare con l'azione di chi non è padrone di sé e quindi non è responsabile ma pazzo. In questo caso non si ha responsabilità morale. Ma se l'azione deriva da un essere libero intelligibile e quindi capace di massima, allora l'azione sarà retta da un principio interno; e questo principio è o soggettivo, se è interno alla massima che regge la singola azione, oppure oggettivo quando deriva dalla pura ragione e vale con carattere di universalità. Ricordiamo la prima formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo che la massima della tua azione possa divenire principio di una legislazione universale» (leggi: sia universalizzabile). Se la massima è universale, si giunge alla legge.

Inoltre, tra la massima e la legge Kant introduce un anello, che è la regola. Dunque: l'azione singola, se deriva da un essere intelligibile, ha in sé un principio soggettivo che la rende comprensibile, cioè la massima. Questa massima è momentanea, legata all'azione singola; se noi sviluppiamo programmaticamente questa massima, abbiamo una regola dell'agire; la regola è durevole rispetto alla massima. Io compio un'azione, ho una massima, e questa massima, se protratta nelle intenzioni dà luogo a una regola. Ora, questa regola può essere d'accordo con la legge derivante dalla pura ragione o in contrasto con essa. Detto in altro modo, può essere universalizzabile o no; ovvero, può essere coerente con la legge universale, oppure può non essere suscettibile di dar vita ad un'azione morale. Nel primo caso abbiamo un'azione morale; nel secondo l'azione è immorale. Lo stesso vale per la regola, che è la massima vista nella sua durata, nel suo valore programmatico.

Se torniamo al nostro testo, sul caso dell'esecuzione solenne del

re, leggiamo: «Ogni trasgressione della legge non può e non deve essere spiegata altrimenti che come derivante da una massima adottata dal delinquente (di costruirsi una tale mostruosità come regola)»¹³³. E ancora, poco più oltre: «...mentre si può considerare l'*assassinio* soltanto come un'*eccezione* alla regola, adottata dal popolo come massima, si deve considerare invece tale *esecuzione* come un completo *rovesciamento* dei principi che regolano i rapporti tra il sovrano e il popolo (...), in modo che la violenza cammina a fronte alta e si erige in principio al di sopra del più santo diritto»¹³⁴. Vediamo ora, in applicazione di questa analisi, di quali tipi può essere questa opposizione alla legge. Kant scrive che l'opposizione alla legge si può avere in due modi: *negative*, oppure *contrarie*.

Vediamo il caso della opposizione *negative*. Mi posso opporre alla legge per mia manchevolezza (*Ermangelungsweise*). Riconosco la validità della legge, riconosco che la legge dev'esser rispettata, però per mio difetto morale non sono capace di rispettarla. Posso andare contro la legge con la mia azione pur riconoscendone la validità, per mia riconosciuta manchevolezza morale. È il caso del popolo che uccida il re per non essere poi punito da lui: è riconosciuta la validità della legge, ma per debolezza umana viene compiuta l'azione di uccidere. È un comportamento grave, ma non tanto grave come il comportamento preso in esame subito dopo.

Può accadere che l'infrazione alla legge avvenga *contrarie*: cioè per infrangere la legge, per infrazione (*Abbruchsweise*). Qui c'è un rapporto di contrarietà alla legge, che non c'era nel caso precedente. Noi neghiamo qui la validità della legge, ed affermiamo che il nostro comportamento ha una massima che si sviluppa in una regola, e che noi vogliamo comportarci in questo modo ed infrangere la legge; vogliamo imporre il nostro comportamento con la sua massima e la sua regola al posto della legge. Qui noi neghiamo l'ordinamento giuridico, quella società civile che permette di superare lo stato di barbarie. E questo delitto è infinitamente più grave dell'altro. Scrive Kant: «Esso deve essere considerato come un delitto che rimane eterno e che non può mai essere espiato (*crimen immortale, inexpiable*), simile a quel peccato, di cui i teologi dicono che non può mai essere perdonato né in questo mondo né nell'altro»¹³⁵; e ancora, «è

¹³³ *MdS*, «Rechtslehre», A 178-179 B 208 (Ak. VI, 321, 27-29).

¹³⁴ *Ibid.*, A 180 B 210 (Ak. VI, 322, 23-29).

¹³⁵ *Ibid.*, A 178 B 208 (Ak. VI, 321, 21-22).

come un delitto che sembra non possa essere riscattato da nessuna espiazione»¹³⁶. Leggiamo dal Vangelo secondo Matteo: «Per questo vi dico: ogni peccato o bestemmia contro lo spirito non sarà rimessa. Se uno dice una parola contro il Figlio dell'uomo ne sarà perdonato, ma se la dice contro lo Spirito Santo non vi sarà più perdono per lui né in questo secolo né in quello futuro»¹³⁷. Nel comportamento qui descritto come peccato contro lo Spirito Santo, si è soliti far rientrare l'atteggiamento di chi rifiuta di pensare e di ammettere che certi atti sono peccaminosi, di chi rifiuta il senso stesso del peccato. Può essere perdonato qualsiasi peccato, quale che ne sia la gravità; non può essere perdonato, né in questo mondo né nell'altro, il rifiuto del concetto stesso di peccato, come rifiuto dell'idea stessa di un Dio creatore del mondo e legislatore morale universale. Questo comportamento ha un'affinità con quello descritto da Kant, di chi non si limita a ledere la legge col suo comportamento, ma nega la legge in se stessa: un conto è infrangere la legge perché si è imperfetti e manchevoli, un altro conto è infrangere la legge in quanto legge. Si potrebbe obiettare che qui si tratta di un ordinamento storicamente vigente, al quale se ne vuole sostituire un altro migliore; ma Kant nega il diritto di resistenza, quando ci sia una legge, un ordinamento, un potere che lo faccia costantemente rispettare. Il diritto può essere trasformato, ci si deve avvicinare a un ordinamento perfetto (a una repubblica noumenica), tramite le riforme dall'alto e tramite la pubblica critica; ma non si può infrangere il diritto.

Excursus

Però c'è un passo in cui le cose si complicano¹³⁸. C'è un primo caso: l'infrazione della legge per contrarietà alla legge stessa, che si vuol negare (*contrarie*); e c'è un secondo caso: l'infrazione della legge per manchevolezza propria (*negative*). L'esecuzione solenne del re rientra nel primo caso; l'assassinio semplice del re nel secondo. Il primo caso desta orrore: e sia il delitto sia l'orrore da esso suscitato possono essere compresi perché siamo sul terreno della libertà, non possono essere spiegati meccanicisticamente¹³⁹. Vediamo le parole di

¹³⁶ *Ibid.*, A 180 B 210 (Ak. VI, 322, 30-31).

¹³⁷ Mt., 12, 31-32.

¹³⁸ *MdS*, «Rechtslehre», A 179 B 209 (Ak. VI, 322, 17-21).

¹³⁹ *Ibid.*, A 179 B 209 (Ak. VI, 321, 30-34).

Kant (traduzione riveduta): «Nel *primo* caso egli rigetta l'autorità della legge stessa, la cui validità egli peraltro non può a sé negare davanti alla sua ragione, ed assume per regola di agire contro la legge; la sua massima è dunque in opposizione alla legge non semplicemente *negative* (per manchevolezza) bensì addirittura *contrarie* (per infrazione o, come ci si esprime, *diametraliter*, come contraddizione (quasi a dire ostilmente). Per quanto noi possiamo intendere, è impossibile agli uomini commettere un tale delitto di una formale (affatto inutile) malvagità, eppure (magari semplice idea di ciò ch'è estremamente malvagio) non è da tralasciare in un sistema della morale»¹⁴⁰.

Qui Kant, seppure accennata, fa una distinzione che complica tutto il problema, e che forse mette in crisi tutto il suo ragionamento. Possiamo tentarne una interpretazione-integrazione:

- *negative* è l'infrazione della legge che avviene per manchevolezza propria;

- *contrarie* potrebbe essere l'opposizione analoga a quella dei rivoluzionari che al diritto vigente sostituiscono un presunto diritto rivoluzionario, che essi ritengono più razionale;

- *diametraliter* (o *contradictorie*) potrebbe essere l'opposizione che nega il diritto in quanto tale, non già per il suo contenuto ma per la forma stessa dell'esser legge.

Il ragionamento kantiano potrebbe esser messo in crisi in questo senso: Kant dice che l'opposizione dei rivoluzionari è un *crimen inexplabile*, in questa vita e nell'altra. Ma questa riprovazione così forte sembra fuori tono se si considera che esiste un'opposizione certamente più grave di questa e che è quella compiuta *diametraliter* (o *contradictorie*).

11. Società civile e società religiosa

Fin qui abbiamo seguito il ragionamento di Kant per quanto attiene al diritto dello stato, ed abbiamo appreso che è dovere morale e giuridico dell'uomo uscire dalla società naturale, cioè da una condizione priva di giurisdizione, e passare alla società civile, in cui il diritto sia fatto rispettare da organi istituiti allo scopo. Tutto ciò riguarda il diritto. Ma la *Metafisica dei costumi* tratta, dopo la dottrina del di-

¹⁴⁰ *Ibid.*, A 179 B 209 (Ak. VI, 321-322).

ritto, la dottrina della virtù; detto in altro modo, riguarda non soltanto il foro esterno quanto il foro interno. Sappiamo che Kant demolisce la metafisica in quanto costruita con le stesse pretese della scienza, e che presume quindi di avere la stessa oggettività della scienza. Già la *Critica della ragion pura*, ricordiamo, distingueva tra diversi tipi di convinzione, o di tener-per-vero.

Ma la ragion pratica, sul fondamento dei postulati, è in grado di estendere la nostra conoscenza, e sia pure una conoscenza con caratteri diversi da quelli della scienza? Per aver chiaro il pensiero di Kant in proposito, leggiamo un passo della *Critica della ragion pratica*: «Ma in tal modo mediante la ragion pura pratica viene estesa realmente la nostra conoscenza? E ciò che era trascendente per la ragione speculativa è immanente nella pratica? Senza dubbio, ma soltanto nel rispetto pratico»¹⁴¹. Così Kant, per il quale, dunque, per pensare che cosa dobbiamo fare nel mondo pratico, noi abbiamo una conoscenza appropriata. Nell'ambito conoscitivo-scientifico, la prima *Critica* non poteva occuparsi di Dio, anima e mondo; ma c'è un aspetto conoscitivo dal punto di vista pratico, che si basa su postulati. Anche questa è una forma di conoscenza, relativa a «idee che quanto alla loro possibilità nessun intelletto umano stabilirà mai, ma che con nessun sofisma si potrà far credere neanche all'uomo più volgare che non siano dei veri concetti»¹⁴².

Ciò vale, come ben sappiamo, per le idee di Dio, anima ed esistenza di un mondo in cui sia presente la libertà. Su queste basi fin qui abbiamo parlato del diritto interno dello stato, dove l'argomentazione kantiana era di tipo prettamente giuridico. Ci aspettano ora le considerazioni sulla religione, che ci serviranno da tramite per passare alla terza parte del corso; e qui l'argomentazione kantiana diviene più filosofica. Ma prima ricordiamoci quali sono le tre domande della filosofia. Alla prima domanda «Che cosa posso sapere?», risponde la *Critica della ragion pura*. Alla seconda domanda «Che cosa debbo fare?» risponde la *Critica della ragion pratica*, e insieme ad essa la *Metafisica dei costumi*. Alla terza domanda «Che cosa posso sperare?» ci rispondono la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del Giudizio*: sul piano metastorico, posso sperare in una vita ultraterrena nella quale godere di una felicità adeguata alla virtù (*Critica della ragion pratica*); sul piano storico la risposta è che pos-

¹⁴¹ KPV, A 240 (Ak. V, 133).

¹⁴² *Ibid.*, A 241 (Ak. V, 133-134).

so sperare in una finalità esistente nella storia degli uomini, rivolta alla edificazione di un ordinamento cosmopolitico che assicuri l'osservanza del diritto (*Critica del Giudizio*). Con la nostra facoltà giudicativa (il *Giudizio*), noi possiamo scorgere nel mondo degli uomini un finalismo tendente ad una civiltà cosmopolitica. Questo finalismo ci fa supporre l'esistenza di un supremo garante – Dio –, che con la Provvidenza, in concorso con l'azione morale degli uomini, conduce la storia verso questo scopo ultimo.

La religione entro i limiti della mera ragione ci dice che la virtù ci pone in rapporto con tutti gli uomini, non ci confina in un ordinamento statutale singolo; come esseri virtuosi infatti noi ci sentiamo simili a tutti gli uomini, e quindi andiamo al di là di un singolo ordinamento, di una singola comunità giuridica. Questo riferimento alla virtù – che riguarda ogni uomo, non semplicemente tenuto al rispetto del diritto – ci porta ad una prospettiva cosmopolitica, che investe tutti gli uomini della terra; ed è così che noi vediamo, grazie alla trattazione della religione, un'affinità di questi problemi con quello della realizzazione di un ordinamento cosmopolitico. Pertanto constatiamo delle affinità fra gli scritti di questo periodo: *La religione* parla degli uomini come membri di una comunità universale in base alla virtù; gli scritti politici pure insistono sul legame di tutti gli uomini sulla terra e sulla necessità di instaurare un ordinamento giuridico cosmopolitico.

L'opera sulla religione è del 1793, cioè tra lo scritto sul detto comune e la *Pace perpetua* unitamente allo scritto sulle facoltà (anche se quest'ultimo fu pubblicato nel 1798). Ricordiamo che cosa scrive Kant nello scritto sulla pace perpetua a proposito del concetto di repubblica: «La prospettiva si innalza se noi consideriamo il problema della libertà e dell'uguaglianza con riferimento ad altri esseri razionali che non siano gli uomini»¹⁴³. Inoltre c'è la questione della Provvidenza, che è particolarmente presente nello scritto sulla pace perpetua. Quindi si può dire che in questo senso c'è un allargamento di prospettiva per dominare questi problemi; ed anche alla filosofia della storia. Si può dire infatti che è Dio che regge la storia, e con il concorso dell'azione morale degli uomini, per cui si ha anche una visione del divenire della storia.

Dello scritto sulla religione è importante per noi il capitolo III, e

¹⁴³ [P.d.G.M.]; cfr. ZeF, AB 21-22 (Ak. VIII, 350).

soprattutto la parte che è connessa ai problemi politici: «La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra»¹⁴⁴. Il capitolo III è diviso in due parti: una parte teorica e una storica. Vediamo ora la parte teorica, che tratta della vittoria del buon principio tramite la fondazione di un regno di Dio sulla terra. Merita qui ricordare il giudizio di Hegel, che contrappone Kant agli illuministi, perché Kant ha parlato con serietà filosofica dei principi della religione, ed ha cercato di comprendere i principi della religione da un punto di vista razionale. Infatti una filosofia che intende sottoporre tutto alla critica non può esonerarne la religione (come lo stato e le sue leggi). Si tratta in altre parole dell'accettazione kantiana della religione cristiana, che Kant considera la più vicina alla ragione, e quindi comprensibile «entro i limiti della mera ragione».

Leggiamo le parole iniziali del capitolo III. «La lotta che ogni uomo, animato da buone intenzioni morali, è costretto a sostenere in questa vita, sotto la direzione del buon principio, contro gli attacchi del cattivo, non può, comunque egli si sforzi, procurargli tuttavia un vantaggio maggiore della sua liberazione dal dominio del male. Che egli sia libero, 'sia liberato dalla schiavitù del peccato, per vivere secondo la giustizia' (*Rm* 6,17) è il guadagno più grande che egli possa ottenere. Egli resta, ciò non di meno, esposto pur sempre agli assalti del principio cattivo e bisogna che sia sempre armato per la lotta, al fine di conservare la sua libertà, continuamente minacciata»¹⁴⁵.

Qui Kant sviluppa un pensiero che gli è caro – l'importanza e le conseguenze del vivere in società. Già uno scritto del 1784, tra la prima e la seconda *Critica*, si intitolava *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Qui Kant parla di una «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*), ed afferma che gli uomini, anche grazie ai propri istinti, alle proprie inclinazioni, sono spinti dall'emulazione al progresso nella storia. E già compare in questo medesimo testo la prospettiva cosmopolitica. La storia umana è diretta verso l'instaurazione di un ordinamento cosmopolitico; il vivere in società, il male che è negli uomini, la guerra stessa, fanno sì che l'uomo si rivolga a questo fine. Questo male non deriva all'uomo dalla sua personale, grezza natura, in quanto egli viva isolato; infatti, se egli vivesse isolato non sarebbe così. L'uomo vive in società, e questa circostanza ha l'effetto di suscitare le sue passioni. «Non per le

¹⁴⁴ *Rel.*, B 127 ss (Ak. VI, 93 ss).

¹⁴⁵ *Ibid.*, B 127 (Ak. VI, 93).

eccitazioni della sua natura», scrive Kant nella *Religione*, «sono risvegliate quelle che sono denominate passioni e che provocano così grande rovina in una disposizione originariamente buona». Questo è un tema rousseauiano, e Kant scrive altrove che può darsi che nello stato di natura gli uomini fossero felici, come vuole Rousseau; l'uomo però vive in società, e si tratta allora di trovare un mezzo ricavato dalla società stessa, per superare il male che è dentro di noi. Il dominio del buon principio sul cattivo, nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è realizzabile grazie ad una società che sia retta dalle leggi non del diritto ma della virtù. Si tratta di una società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un dovere per l'intero genere umano. Quindi nel vecchio Kant c'è questa nuova prospettiva: questa estensione della considerazione dei rapporti tra gli uomini dall'ambito del diritto all'ambito della virtù; l'uomo ha il dovere di aderire ad una società governata dalle leggi della virtù. Quindi la ragione moralmente legislatrice, che può dare leggi del diritto, spiega anche il vessillo della virtù, e chiama gli uomini a raccolta in una società retta dalle leggi della virtù. È una società che Kant chiama chiesa invisibile, moralmente istituita, che però nella mano degli uomini si rimpicciolisce per dar luogo a quelle pur necessarie comunità morali che sono le chiese.

Il nome chiesa appare al quarto paragrafo nel titolo. Kant instaura un paragone tra il diritto e la virtù, tra la libertà esterna e quella interna. Gli uomini, dopoché hanno lasciato lo stato di natura e la loro libertà sfrenata e selvaggia, vivono in una società civile giuridica, perché costituita con un diritto pubblico coattivo. Si può denominare questa società come società giuridico-civile, cioè una società civile per quanto attiene al mondo del diritto. Possiamo pensare lo stesso processo per quanto riguarda la virtù, il foro interno dell'anima. Se pensiamo alla società cui gli uomini come esseri virtuosi hanno il dovere di aderire, allora noi possiamo pensare ad una situazione originaria in cui gli uomini non vivono in una società organizzata per quanto attiene alla virtù, e pensiamo al passaggio ad una società etico-civile; civile in quanto in contrapposizione ad una società naturale degli uomini come esseri virtuosi. Gli uomini devono fare un passo, in analogia con quanto hanno fatto con il diritto, e sottomettersi ad una società salda, organizzata, che abbia premura di condurre gli uomini alla virtù. Questa è una società civile, detta società etico-civile, o della virtù, o anche comunità etica. C'è dunque una simmetria. Ricordiamoci che le leggi della virtù non sono costrittive:

non c'è nulla che richiami lo stato etico di Hegel o di Gentile. L'eticità è per Kant al di sopra del diritto, attiene all'interiorità degli uomini e non si realizza nel diritto statale. L'eticità è al di sopra della politica. Gli uomini sono tenuti ad entrare in una società salda che li porti alla virtù. Si può pensare ad una forma di analogia tra la società giuridico-civile e quella etico-civile.

Afferma Kant che «*stato morale (ethischer Staat)* è un regno del buon principio, l'idea del quale ha oggettiva realtà»¹⁴⁶. L'espressione «realtà oggettiva» si incontra spesso nelle *Critiche* e negli scritti politici: quello che la ragione moralmente legislatrice comanda è attuabile per gli uomini: gli imperativi derivano dalla ragione e sono attuabili. L'opera sulla religione insiste sull'oggettiva realtà del buon principio. Kant parla anche del buon principio come impersonato dalla figura di Cristo, che con la sua natura umana (coesistente con la natura divina) è la dimostrazione della possibilità di realizzare la legge morale. È «l'idea personificata del buon principio»¹⁴⁷; «realtà oggettiva di questa idea»¹⁴⁸. Cristo è nome usato da Kant con estrema parsimonia.

Le pagine introduttive del capitolo terzo pongono questa analogia in termini generali: gli uomini debbono lasciare lo stato di natura etico e passare ad un regno della virtù. La parte seconda è storica, illustra le religioni nella storia; la prima è filosofica. Il primo paragrafo è intitolato «dello stato di natura etico». Kant stabilisce un paragone tra lo *status naturae* e lo *status civilis* per quanto riguarda il diritto: lo *status naturae* è una situazione che non ignora il diritto, ma ha soltanto un diritto provvisorio, in cui manca un'autorità superiore alle parti, che faccia valere il diritto con la forza; però il diritto è già presente nella mente degli uomini, e manca soltanto un giudice che lo faccia valere. Detto con le parole di Kant, lo *status naturae* è giuridico, fondato sul diritto (*rechtlich*), ma non assistito da una giurisdizione pubblica, *justitia vacuus*¹⁴⁹. C'è quindi uno *status naturae juridicus sed justitia vacuus*. Confrontiamo ora questi pensieri con il testo sulla religione¹⁵⁰. Prima c'è un diritto provvisorio dettato dalla ragione; poi, con il passaggio alla società civile, il dirit-

¹⁴⁶ *Ibid.*, B 130 (Ak. VI, 94-95).

¹⁴⁷ *Ibid.*, B 73 (Ak. VI, 60).

¹⁴⁸ *Ibid.*, B 76 (Ak. VI, 62).

¹⁴⁹ *MdS*, «Rechtslehre», A 163 B 193 (Ak. VI, 312).

¹⁵⁰ *Rel.*, B 134 (Ak. VI, 97).

to diviene da provvisorio perentorio. Scrive Kant in nota: «La proposizione di Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, non ha altro difetto che questo: essa dovrebbe formularsi così: *est status belli, ecc.* (...); cioè che è uno stato di guerra, in cui bisogna sempre che tutti siano armati contro tutti»¹⁵¹. È una situazione di incertezza giuridica, che l'uomo è in dovere, morale e giuridico, di superare passando ad uno *status civilis juridicus*, che grazie a leggi pubbliche coattive supera lo *status naturae juridicus*, che era *justitia vacuus*.

¹⁵¹ *Ibid.*

Parte terza

L'organizzazione internazionale

1. La polemica con Mendelssohn

In questa terza parte del corso, ci proponiamo di rispondere alla terza delle domande di Kant. Le prime due erano: «Che cosa posso sapere?» e «Che cosa debbo fare?». La terza è: «Che cosa posso sperare?». A tale domanda rispondono la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del Giudizio*. La *Critica della ragion pratica*, con la dottrina dei postulati, afferma che noi possiamo sperare nella vita ultraterrena: immortalità dell'anima e Dio ci permettono di sperare nel sommo bene. Ma quello che è lecito sperare su questa terra ce lo dice la *Critica del Giudizio*, che afferma che nella storia umana, intesa come parte della natura, c'è un finalismo, anche questo garantito da un ente supremo, cioè Dio. C'è nella storia una finalità interna che porta verso una costituzione cosmopolitica. Questo può dircelo soltanto la *Critica del Giudizio*, che afferma esservi un giudizio teleologico che scorge, con una facoltà peculiare, il finalismo immanente nella natura, ivi compresa la natura degli uomini, cioè la storia. In tal modo in questa terza parte del corso, che oggi iniziamo, noi considereremo il problema di una costituzione cosmopolitica che garantisca la pace perpetua. Quindi siamo indotti a considerare congiuntamente la dottrina morale, che ci impone di tendere verso una costituzione cosmopolitica, ed insieme la teleologia della natura, che ci mostra il finalismo presente nella storia umana. In questo intreccio fra morale e teleologia consiste la specificità del nostro problema. Già l'opera sulla religione ci ha parlato della presenza di Dio, e della Chiesa come sede istituzionale in cui si manifesta la presenza di un popolo di Dio; quei passi erano un ponte fra la seconda e la terza parte del nostro corso, ed introducevano il tema della presenza di Dio nelle vicende umane. Questa terza parte terrà appunto in conto l'azione morale degli uomini e la congiunta azione di Dio nella storia.

Noi procediamo in modo sistematico, non storico. Se avessimo proceduto in modo storico avremmo dovuto studiare prima lo scritto sull'illuminismo, poi il saggio sul rapporto fra teoria e pratica, poi la *Pace perpetua*, la *Religione*, la *Metafisica dei costumi*, lo scritto sul progresso; cioè avremmo seguito la genesi del pensiero di Kant; noi seguiamo invece un ordine diverso, per affinità tematiche, ed ora ci dedichiamo al problema dell'organizzazione internazionale e del senso della storia del mondo. Incominceremo dalla terza parte dello scritto del 1793 sul rapporto fra teoria e pratica, scritta in polemica col filosofo illuminista tedesco, Moses Mendelssohn. Domandiamoci innanzitutto il significato del lungo titolo, a cui corrisponde una nota in calce. L'umanità, che si dedica alle guerre, ci offre uno spettacolo che ce la fa apparire degna di odio; si è indotti a pensare che l'umanità non sia degna di amore, cioè di un atteggiamento filantropico¹. Ma non è questa la conclusione di Kant: infatti possiamo pensare che l'umanità diventi degna di amore, però questa sua qualità presuppone che siano tradotte in pratica le norme della ragione che ci impongono di arrivare ad una costituzione civile regolante i rapporti fra i popoli della terra. Solo se noi pensiamo che il genere umano sia in progresso verso il meglio, potremo pensare che esso sia degno di amore.

Qui Kant cita, accanto a Mendelssohn, un altro grande illuminista tedesco, Gotthold Ephraim Lessing, amico di Mendelssohn, del quale era coetaneo (entrambi erano nati nel 1729). Di Lessing è menzionata un'opera del 1777, *L'educazione del genere umano*; accanto a questa possiamo aggiungere, per l'affinità dell'argomento, un'opera teatrale, *Nathan il saggio* (1779). Lessing era sostenitore di una religiosità illuministica, secondo la quale Dio è presente e operante nelle coscienze degli uomini, che induce ad un miglioramento morale, nel segno della virtù e della tolleranza. Nell'opera teatrale, Lessing mostra la convergenza di tre spiriti religiosi, appartenenti alle tre grandi religioni monoteistiche, discendenti da Abramo: l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo. In tali opere, l'umanità è mostrata evolversi verso una religione razionale nel segno della reciproca tolleranza e cooperazione. L'umanità, pertanto, era vista progredire verso il meglio. L'opera di Mendelssohn, *Gerusalemme, ovvero la potenza religiosa e l'ebraismo*, è del 1783: e qui egli pensava, a diffe-

¹ *Gemeinspruch*, A 270-271 (Ak. VIII, 307).

renza del suo amico Lessing, che dall'umanità non ci fosse da aspettarsi nulla, perché essa è e sarà sempre oscillante fra il bene e il male, e ad ogni progresso seguirà un regresso, in una continua oscillazione. Se uomini singoli progrediscono, non si può pensare altrettanto dell'umanità complessivamente considerata. È come la storia del macigno di Sisifo, di cui Kant parla. L'umanità si affatica senza mai progredire². Quindi, se Lessing vedeva un progresso, Mendelssohn vedeva una stazionarietà del genere umano da un punto di vista morale. Vedremo in seguito, nello scritto del 1798 sul progresso, due posizioni teoriche di questo tipo, accanto ad una terza posizione che vede nell'umanità un regresso morale.

Il pensiero di Kant in proposito si collega ai principi generali della sua filosofia: qual è il fine dell'umanità? a che cosa essa tende? Kant richiama una distinzione tra due fini presenti nella storia dell'umanità: un fine naturale e un fine morale. Fine naturale è la cultura (*Kultur*), fine morale è la moralità. Con la nostra capacità giudicativa (il Giudizio, studiato nella terza *Critica*), e più in particolare con il giudizio teleologico, noi possiamo scorgere nell'umanità questo fine immanente. L'umanità fa parte della natura organica, che è retta da fini, ed è quindi oggetto del giudizio teleologico. Abbiamo quindi un tipo di giudizio riflettente (l'altro è il giudizio estetico), e con esso noi scorgiamo nel particolare la presenza di un fine universale, che nel caso della storia umana è l'edificazione di un ordinamento cosmopolitico. Le poche righe che Kant dedica al fine naturale e al fine morale non sarebbero comprensibili se non tenessimo presenti due importanti paragrafi della *Critica del Giudizio*, il § 83 e il § 84. Il § 83 parla dello scopo ultimo (*letzter Zweck*) della natura in quanto sistema teleologico; il § 84 parla dello scopo finale (*Endzweck*) dell'esistenza della creazione. Si tratta di vedere nel primo caso qual è lo scopo ultimo della natura, ovvero interno ad essa, e nel secondo caso lo scopo finale, conclusivo, che è stato presente al Creatore al momento della creazione stessa, come fine assoluto e incondizionato di tutta la creazione. Occorre quindi distinguere il *letzter Zweck*, fine della natura, scopo ultimo di essa perché ad essa interno. Questo fine è la cultura, di cui fanno parte tante cose belle e importanti per la vita dell'uomo, come le arti e le scienze, la tecnica ecc.; le quali, «se non fanno l'uomo moralmente migliore, lo ren-

² *Ibid.*, A 272 (Ak. VIII, 307).

dono però costumato, lo sottraggono alla tirannia delle esigenze fisiche e lo preparano alla signoria della ragione»³. Ma questo fine non è tutto; questa cultura che rende certamente più civili e più raffinati, che aiuta a vincere la tirannia delle forze naturali, ci fa peraltro avvertire un'attitudine per fini più alti e ci prepara al raggiungimento di questi fini, quali può averne soltanto l'uomo come essere libero, noumenico, morale. Questo è lo scopo finale, *Endzweck*, del mondo, «quello scopo o fine che non ne chiede alcun altro come condizione di se medesimo»⁴. Noi non abbiamo nel mondo se non un'unica specie di essere, la cui causalità sia teleologica, cioè proceda secondo fini. «L'uomo soltanto in quanto essere morale può esser lo scopo finale della creazione»⁵. Noi teniamo un certo comportamento perché liberamente ce lo proponiamo. Questo fa l'uomo in quanto essere noumenico: come essere fenomenico egli soggiace alle inclinazioni, agli impulsi naturali, quindi rientra nell'ordine meccanicistico; però l'uomo come essere noumenico ha la capacità di vincere queste tendenze.

Siamo ora in grado, dopo questa lunga digressione, di comprendere che cosa ha voluto dire Kant quando ha scritto: «Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità (leggi: scopo ultimo, *letzter Zweck*, di cui al § 83 della *Critica del Giudizio*), così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale (leggi: scopo finale, *Endzweck*, di cui al § 84)»⁶. Dunque: la natura produce questo fine ultimo che è la cultura, e nel mezzo della cultura l'uomo sente il bisogno di affermarsi come essere morale, noumenico. Sappiamo che Kant pensa la morale sotto due aspetti: esteriore, relativo al diritto; interiore, relativo alla virtù. Qui noi dobbiamo pensare a entrambi gli aspetti. Non a caso questa cornice giuridica (o politica), che fa sì che l'uomo possa essere anche virtuoso, deve esser vista in connessione a questa situazione. E al § 83 noi troviamo trattata, accanto al fine ultimo della natura, che è la cultura, anche la società cosmopolitica come cornice necessaria per completare l'edificio della cultura e per permetterne il massimo svi-

³ *KU*, B 395 (Ak. V, 433).

⁴ *Ibid.*, B 396 (Ak. V, 434).

⁵ *Ibid.*, B 400 (Ak. V, 436).

⁶ *Gemeinspruch*, A 274 (Ak. VIII, 308-309).

luppo, come pure quale cornice in cui l'uomo possa edificare il mondo morale.

Leggiamo il passo kantiano: «La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere lo scopo finale è una costituzione nei rapporti degli uomini fra loro che in un intero che si chiama *società civile* oppone un potere legittimo alle infrazioni reciproche, perché solo in tale condizione si può effettuare il massimo sviluppo delle inclinazioni morali»⁷. Ma Kant prosegue dicendo che non solo la società civile è necessaria, questa condizione formale, ma è necessaria una società civile universale, cosmopolitica. Qui, in questa sede sistematicamente così importante, che è la *Critica del Giudizio*, troviamo un'affermazione tanto significativa. In questo paragrafo è stato visto da uno studioso, il francese Eric Weil, il nucleo del pensiero politico di Kant. Credo però che questo passo debba stare accanto, per l'importanza che riveste, all'altro passo più volte citato, della *Critica della ragion pura*, che parla della necessità di giungere progressivamente ad una repubblica sempre più perfetta⁸. Da simili testi, dedicati ad altre mete sistematiche, non ci si può attendere di più di questi importanti cenni; ma essi sono da tener sempre presenti nell'interpretare i testi più specificamente politici, purtroppo più occasionali e meno sistematici.

Torniamo al nostro scritto politico. Noi abbiamo quindi il dovere di agire per il progresso morale dell'umanità, per il bene della nostra discendenza, e quindi per l'instaurazione di una costituzione cosmopolitica che eviti le guerre e ci metta in grado di amare la nostra specie. Questo è un dovere morale, e noi sappiamo che per Kant il dovere morale ha una sua evidenza, come ha ricordato contro Garve. Esprimendosi con linguaggio giuridico, Kant afferma che questo dovere è qualcosa di *liquidum* (chiaro). I doveri delle coscienze sono qualcosa di chiaro e chiaramente vincolante per noi; e noi non abbiamo l'onere della prova contro chi pensa altrimenti. Ad altri, se ci riescono, spetta quell'onere. E il fatto che tale risultato non sia stato raggiunto, questo attestato dell'esperienza, non prova nulla; come non prova nulla – scrive Kant subito dopo – la circostanza che non si sia arrivati, per quanto riguarda un problema tecnico, non morale, alla costruzione di apparecchi per volare. Si tratti di problemi tecnici o di problemi morali, l'esperienza fin qui attestata non prova

⁷ KU, B 393 (Ak. V, 432) [trad. lievemente modificata da G.M.].

⁸ KRV, A 317 B 374 (Ak. III, 248).

nulla contro la realizzabilità dei relativi progetti⁹. Noi dobbiamo agire tenendo conto di ciò che è *liquidum* – qui l'imperativo della coscienza morale – e non secondo le regole di prudenza ricavate dall'esperienza di come gli uomini si comportano fenomenicamente, quelle regole che sono per definizione qualcosa di *illiquidum* (non chiaro). La nostra sapienza (non la nostra prudenza) deriva da ciò che è incondizionato, cioè dagli imperativi categorici della ragion pura nel suo uso pratico.

Se noi invece ci regolassimo secondo prudenza, inseriremmo l'uomo nella serie di cause ed effetti, della quale fanno parte gli uomini come esseri fenomenici. Questo problema della prudenza è molto importante, perché è lo spazio della politica in Kant. Il concetto ha una storia antica: è la *phronesis* dei greci, la *prudencia* dei latini e della filosofia scolastica, la *Klugheit* di Kant. È una delle quattro virtù cardinali della morale cristiana, accanto alla forza, alla giustizia, alla temperanza. In Kant, la prudenza insegna come bisogna comportarci in un mondo che ha i suoi caratteri derivanti dalla natura fenomenica degli uomini; ma non dobbiamo ridurre tutto a prudenza, perché questa dev'essere subordinata alla sapienza, che si riferisce non a ciò che gli uomini fanno in quanto esseri fenomenici, ma a ciò che essi devono fare secondo la ragion pura pratica. E noi sappiamo, dalla prima *Critica*, che non possiamo dominare il meccanicismo universale, e quindi non possiamo dire, per esempio, che dobbiamo fare una guerra perché prevediamo che da questa guerra derivi la pace. Non possiamo sapere, infatti, che cosa produrrà la nostra azione immettendosi nel meccanicismo universale, che la prima *Critica* dice indominabile dalla nostra intelligenza finita. Ma non possiamo dire che il mondo sia tutto e soltanto meccanicismo; tali analisi producono soltanto qualcosa di *illiquidum*: come potremmo noi stabilire quello che non possiamo conoscere? Su queste considerazioni si chiude quello che possiamo dire il primo nucleo ideale di questo scritto in polemica con Mendelssohn: si è affermato quindi che noi dobbiamo agire per il miglioramento morale dell'umanità.

In una seconda parte ideale di questo denso scritto, Kant introduce il tema del concorso tra l'azione morale degli uomini e l'azione della Provvidenza. Talvolta Kant usa il termine Provvidenza, talvol-

⁹ *Gemeinspruch*, A 275-276 (Ak. VIII, 309).

ta il termine natura; ma aggiunge che sono sinonimi, e che il termine natura è più modesto di Provvidenza, perché si riferisce all'azione di Dio, per noi inconoscibile. Kant pone a confronto l'azione degli uomini e l'azione della Provvidenza. La prima muove dalle parti al tutto; gli uomini agiscono con un fine limitato. La Provvidenza invece procede dal tutto alle parti. Kant preferisce parlare di Provvidenza, perché trattiamo di un'azione che deriva da un'intelligenza infinita; altrove (nella *Pace perpetua*, al «Primo Supplemento») parla più volentieri di natura, che è termine meno temerario per la nostra ragione finita¹⁰.

Qui giungiamo al problema di come proceda la Provvidenza nella storia. Essa procede facendo leva sulla natura fenomenica degli uomini, cioè facendo leva sul loro antagonismo. Questo tema dell'antagonismo è già presente nel saggio kantiano del 1784 dal titolo *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. [In questo saggio] era affermata la tesi che la storia universale ha una tendenza cosmopolitica, a cui si perviene grazie all'antagonismo degli uomini e degli stati¹¹. Gli uomini sono esseri morali perché esseri liberi, ma commettono anche il male; però hanno interesse a garantirsi dall'avversione altrui, e si tratta di un interesse proprio della loro natura fenomenica, egoistica. Ora, la Provvidenza fa uso della loro natura fenomenica per spingerli al risultato che essa vuol raggiunto (Hegel parlerà di un'astuzia della ragione). Quindi la Provvidenza si serve dell'egoismo degli uomini per raggiungere il fine da essa voluto. Afferma Kant parlando della repubblica: «È stato detto che la repubblica è adatta soltanto ad un popolo di angeli; ma invece la repubblica è adatta anche ad un popolo di diavoli, purché intelligenti»¹²; questi infatti capiscono che una forma repubblicana, dove ognuno è rispettato e garantito nella sua libertà esterna, conviene a tutti; e i grandi criminali traggono vantaggio dal vivere in un sistema repubblicano anziché in un sistema dispotico.

Il termine *antagonismo*, che troviamo nel nostro testo, è parola fondamentale nel pensiero e nel lessico di Kant. Dall'antagonismo sorge il bene della specie, sorge anche la forma repubblicana; e questo è un tema che ritorna anche per quanto riguarda il problema cosmopolitico.

¹⁰ *Ibid.*, A 278 (Ak. VIII, 310); ZeF, AB 47 (Ak. VIII, 360).

¹¹ *Idee*, A 392, A 398 ss (Ak. VIII, 20, 24 ss).

¹² [P.d.G.M.]; cfr. ZeF, A 60 B 61 cit.

L'antagonismo nasce dalla libertà e produce libertà: se si toglie l'antagonismo si mette a rischio la libertà. È per questo che Kant ha tanto meditato, e oscillando fra soluzioni diverse, a riguardo del problema cosmopolitico: se preferire una confederazione di stati, con organi in comune ma con la possibilità di recedere, oppure uno stato unitario di tutti i popoli della terra, ove il nostro pianeta sarebbe uno stato unico, però con la possibilità di perdere la libertà e di cadere nel dispotismo. Noi cogliamo in queste pagine kantiane la preoccupazione per il dispotismo, anche se soltanto accennata. Parla di mali che potrebbero generare il più orribile dispotismo. Di fronte a questo, potrebbe essere preferibile la soluzione confederale, dove gli stati metterebbero in comune alcuni organi ma conserverebbero la loro sovranità e il loro diritto di recedere. Occorre notare che Kant parla di *Bund*, con la quale parola egli intende ciò che noi oggi chiamiamo confederazione, e non ciò che noi oggi chiamiamo federazione o stato federale, per il quale il suo tempo non aveva un termine adeguato.

Kant ha esitato fra queste due soluzioni, ed anche in questo testo, come già nel testo citato del 1784 sulla storia universale, ha presente il rischio del dispotismo, anche se con un periodare ipotetico che non è molto significativo per la sua argomentazione¹³. Occorre ricordare che Kant adopera due termini: 1) *civitas gentium*, o *Völkerstaat* o *stato di popoli*; 2) *foedus amphyctionum*¹⁴, o *Völkerbund* o *confederazione di popoli*. È vero che in questo scritto¹⁵ Kant (come già nella *Critica del Giudizio* al § 83) parla genericamente di un orizzonte cosmopolitico (senza addentrarsi in problemi e in particolari istituzionali); e ciò al fine di evitare (o ridurre) i pericoli di guerra. In questo stesso senso si conclude anche l'*Antropologia pragmatica*, che fu pubblicata nel 1798. Qui, nel nostro testo, vediamo Kant accennare alla prospettiva che i mali derivanti dalle guerre dovranno da ultimo portare i popoli, anche loro malgrado, ad entrare in una costituzione cosmopolitica; e aggiunge a tale alternativa un'altra (o-o; *entweder-oder*), con queste parole un po' sorprendenti perché parlano in modo ipotetico: «O, se un tale stato di pace universale (come è av-

¹³ *Gemeinspruch*, A 279 (Ak. VIII, 311); cfr. *Idee*, A 402 (Ak. VIII, 26).

¹⁴ Il termine usato da Kant nella *Pace perpetua* è «foedus pacificum», mentre «foedus amphyctyonum» [sic] ricorre nella *Idee*: ZeF, AB 35 (Ak. VIII, 356); *Idee*, A 399 (Ak. VIII, 24) [N.d.C.].

¹⁵ Cioè nel *Gemeinspruch* [N.d.C.].

venuto più volte tra gli stati assai grandi) è per un altro aspetto ancor più pericoloso per la libertà, originando il più orribile dispotismo, 'quei mali derivanti dalle guerre' (inseriamo qui il soggetto non ripetuto) dovranno portarli non ad una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano, ma a una condizione giuridica di confederazione (*Föderation*; ma intendi *confederazione*), sulla base di un diritto internazionale stabilito in comune»¹⁶.

È anche da notare che Kant accenna subito dopo al pregio di una costituzione statuale in cui «il popolo, che ne fa le spese, abbia il voto di decidere se la guerra deve o non deve farsi»¹⁷; con parole che preludono alla scelta repubblicana chiaramente affermata nel «Primo articolo definitivo» della *Pace perpetua*, come di una *forma regiminis* sfavorevole alla guerra perché in essa, essendo i sudditi anche cittadini, tutti parteciperebbero col voto alla decisione, di cui essi stessi farebbero le spese, [di] fare o non fare una guerra.

Lo scritto in polemica con Mendelssohn conclude la sua seconda parte ideale con l'accento all'antagonismo, di cui si è già detto. Una terza parte ideale, dopo una sosta segnata da tre asterischi, si intrattiene nuovamente sul problema del rapporto fra teoria e pratica, proprio di tutto il testo, riaffermando la superiorità della teoria e l'applicabilità di essa alla pratica, ed aggiungendo nuove precisazioni per noi interessanti.

A conclusione delle sue osservazioni, Kant adopera un'espressione più comprensiva che non quella di «ordinamento cosmopolitico», cioè «stato universale di popoli» (*allgemeiner Völkerstaat*), al quale i sovrani dovrebbero sottoporsi liberamente¹⁸. Poco prima aveva detto: «Non vi è qui altro mezzo possibile fuorché un diritto internazionale fondato su pubbliche leggi sostenute dalla forza, alle quali ogni stato dovrebbe sottoporsi (ad analogia del diritto civile o pubblico, cui i singoli individui si sottopongono)»¹⁹. Qui parla di un diritto internazionale (*Völkerrecht, jus gentium, diritto dei popoli*) con leggi basate sulla forza. Possiamo ora ritornare alla nota al titolo di questa terza sezione, dove Kant scriveva: «Non cade subito sotto gli occhi come un presupposto filantropico universale porti a una costituzione cosmopolitica, ma questa alla fondazione di un diritto

¹⁶ *Gemeinspruch*, A 279 cit.

¹⁷ *Ibid.*, A 280 (Ak. VIII, 311).

¹⁸ *Ibid.*, A 283 (Ak. VIII, 312).

¹⁹ *Ibid.*, A 282-283 (Ak. VIII, 312).

internazionale come a una condizione, soltanto nella quale le disposizioni naturali dell'umanità possono trovare sviluppo, così da rendere la nostra specie degna di amore»²⁰. Qui Kant, come nella *Critica del Giudizio*, parla di un intero cosmopolitico, come di un orizzonte, di una situazione non meglio definita istituzionalmente. Ma l'analogia con la condizione di una singola società civile, soltanto trasferita dal rapporto fra i singoli al rapporto fra i popoli, fa pensare a un ordinamento giuridico superiore ai vari popoli. E ciò trova conferma nel tono dell'argomentazione successiva.

«Ma», si dirà, «a tali leggi coattive gli stati non si sottometteranno mai, e il progetto di uno stato universale dei popoli (*allgemeiner Völkerstaat*), al cui imperio tutti gli stati particolari dovrebbero liberamente sottoporsi per obbedire alle sue leggi, può nella teoria di un abate di Saint Pierre o di un Rousseau far buon effetto, ma non ha praticamente alcun valore. Tale progetto è stato in ogni tempo deriso anche da grandi uomini di stato, e più ancora dai sovrani, come un'idea pedantesca e puerile che proviene dalla scuola»²¹. Come si vede, qui Kant si riferisce polemicamente all'opinione altrui (dei sovrani, dei giuristi) secondo cui tale teoria non ha valore nella pratica; e tale teoria riguarda la edificabilità di uno stato universale dei popoli. Ma Kant dissente chiaramente da quell'opinione, fino a scrivere a conclusione: «Per parte mia ho invece fiducia nella teoria, risultante dal principio giuridico, di come *dev'essere* il rapporto tra gli uomini e gli stati, e che raccomanda agli dei della terra questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che un siffatto stato universale dei popoli venga preparato e sia considerato possibile (*in praxi*) e tale da *poter esistere*»²². Nello stesso tempo Kant riafferma, citando Seneca, la propria fiducia nella Provvidenza, che verrà in aiuto (*in subsidium*) agli sforzi morali degli uomini, utilizzando la loro stessa natura fenomenica, ed operando sul meccanicismo di essa, per giungere alla situazione voluta dalla ragion pura pratica²³. Ciò vuol dire – si deve intendere – a uno stato universale dei popoli, che faccia valere con la forza la legge della ragione. Vedremo nella *Pace perpetua* (e nella *Religione*) il passaggio dall'espressione «stato universale dei popoli» all'espressione «repubblica mon-

²⁰ *Ibid.*, A 271 (Ak. VIII, 307).

²¹ *Ibid.*, A 283 (Ak. VIII, 312-313).

²² *Ibid.*, A 283-284 (Ak. VIII, 313).

²³ *Ibid.*, A 284 cit.

diale» (*Weltrepublik*), ben più significativa; ma il cammino da queste posizioni a quelle della *Pace perpetua* e della *Religione* è certamente coerente.

2. La Pace perpetua: stato di popoli o confederazione di popoli?

Kant oscilla tra due posizioni: stato di popoli (*civitas gentium*, *Völkerstaat*), [ovvero] *confederazione di popoli* (*foedus amphyctionum*, *foedus pacificum*, *Völkerbund*).

Luogo importante nel senso della soluzione confederale è la conclusione dell'*Antropologia pragmatica*: «Persone viventi le une accanto alle altre si sentono dalla natura destinate a costituire con reciproca coazione sotto leggi da loro stesse create una coalizione sempre minacciata di sciogliersi, di scindersi, ma complessivamente progrediente verso una *società cosmopolitica* (*cosmopolitismus*), la quale come idea è in sé irraggiungibile»²⁴. Quindi, per esprimerci con un linguaggio già noto dalla prima *Critica*, l'idea di uno stato cosmopolitico non ha valore costitutivo ma soltanto regolativo. Vale per essa quel che già vedemmo a proposito delle tre idee trascendentali di Dio, anima e mondo. Anche l'idea cosmopolitica non ha valore costitutivo, cioè non dà luogo alla costituzione dell'oggetto. Questo passo non merita però di essere considerato come una elaborazione sistematica; ed infatti nella polemica con Mendelssohn, e più ampiamente nella *Pace perpetua*, Kant va oltre quella prospettiva di una funzione regolativa dell'idea cosmopolitica. Dopo due anni, nella *Pace perpetua*, al «Secondo articolo definitivo», Kant introduce il concetto di una repubblica mondiale, estendendo quindi all'intero pianeta la prospettiva repubblicana.

Incominciamo dal considerare il titolo dell'art. 2: «Il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federalismo (*Föderalism*) di liberi stati». A stare a queste parole, Kant sembra propendere per la soluzione confederale, del *foedus amphyctionum* (o *foedus pacificum*, o *foedus gentium*). Il testo dell'intero articolo invece è assai complicato, uno dei più complicati (ma anche dei più importanti) tra i nostri testi.

Torniamo qualche passo indietro, alla premessa della *Pace perpetua*. Qui Kant fa un'affermazione teoricamente importante, che ri-

²⁴ *Anthropologie*, B 329 (Ak. VII, 331).

collega questo scritto con quello, di due anni prima, sul rapporto fra teoria e pratica; c'è una continuità di concetti e di termini. Kant, apprestandosi a progettare una pace perpetua fra gli stati, in un periodo di guerre, scrive più o meno le seguenti parole: «Gli uomini pratici rideranno di queste mie osservazioni, considerandole farneticazioni di un filosofo, e diranno che le cose della pratica vanno in tutt'altro modo, come ben sanno gli uomini di stato». Sappiamo che Kant non tollera questo modo di pensare; e infatti prosegue ironicamente: «Questa è soltanto teoria; gli uomini pratici, che la considerano un inutile vaneggiamento, siano coerenti e non vedano alcun pericolo in questa teoria»²⁵.

Qui è importante notare che Kant riafferma la superiorità della teoria sulla pratica e la sua applicabilità. Era opportuno tornare sulle parole iniziali dello scritto, per vedere la continuità fra il pensiero kantiano sul rapporto fra la teoria e la pratica, e le considerazioni conclusive dell'art. 2, che vedremo tra poco, ove troviamo gli stessi termini (*in thesi, in hypothesis*) già incontrati nella premessa allo scritto del 1793. L'art. 1 ha già affermato che tutti gli stati devono essere repubblicani; ora si pone il problema di quale debba essere l'ordinamento che assicuri il diritto, non internamente agli stati, ma tra gli stati nei loro rapporti. Kant afferma, nel secondo periodo del testo: «Questa sarebbe una confederazione di popoli (*Völkerbund*), che però non dovrebbe per forza essere uno stato di popoli (*Völkerstaat*)»²⁶. Gli stati nei loro rapporti sono paragonabili agli uomini che vivono nello stato di natura, prima di passare alla società civile; anche gli stati dovrebbero quindi attuare una forma di costituzione giuridica che applichi coattivamente il diritto. Potrebbe essere una confederazione di popoli, e non necessariamente uno stato di popoli.

Vediamo un altro passo, più oltre nell'argomentazione, verso la conclusione. «Ben si comprende che un popolo dica: – Non vi dev'essere più tra noi guerra di sorta, perché noi vogliamo costituirci in uno stato, cioè dare a noi stessi un potere supremo legislativo, esecutivo e giudiziario, che risolva pacificamente le nostre contestazioni –. Ma se questo stato dice: – Non vi dev'essere guerra alcuna tra me e gli altri stati, sebbene io non riconosca alcun potere legislativo supremo, che garantisca a me il mio diritto e per cui io garantisca agli altri il loro –, allora non si può comprendere su che cos'altro

²⁵ *ZeF*, AB 3-4 (Ak. VIII, 343).

²⁶ *Ibid.*, AB 30 (Ak. VIII, 354).

io voglia fondare la garanzia del mio diritto, se non sul surrogato dell'unione in società civile, cioè sulla libera confederazione (*freie Föderalism*)»²⁷, [o] *Bund*. Come si vede, Kant indica una soluzione radicale, che è quella di dar vita ad uno stato, e ad uno stato con divisione dei poteri, cioè a una repubblica; e infatti, proprio a conclusione di questo scritto compare il termine repubblica mondiale (*Weltrepublik*). Ma aggiunge Kant che se gli stati non vogliono questa soluzione logica e risolutiva, allora non si vede come possano raggiungere lo scopo della pace se non unendosi tra loro con un vincolo confederale. Se non vogliono la soluzione maestra della repubblica mondiale, almeno dovranno adattarsi ad una confederazione di stati, come a surrogato negativo di quella.

Ancora, le righe conclusive tornano su questo tema. Kant muove da una solenne affermazione teorica: «Per gli stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è altra maniera razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottomettersi a leggi pubbliche coattive e formare uno stato di popoli (*Völkerstaat*, *civitas gentium*), che si estenda sempre di più fino ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra»²⁸. Ma gli stati non vogliono dar vita a uno stato di popoli, rinunciando alla loro sovranità. Essi hanno una «loro idea del diritto internazionale», per cui ogni stato è indipendente e sovrano; e allora, secondo questa loro idea, essi «non vogliono affatto questo (intendi: stato di popoli), e rigettano *in hypothesis* ciò che *in thesi* è giusto, così, in luogo dell'idea positiva di una *repubblica mondiale* (*Weltrepublik*), perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *confederazione* (*Bund*) permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente dalle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura»²⁹. Questi testi sono chiari, e se fosse per essi soltanto, non ci sarebbero problemi. Kant pensa che secondo ragione (*in thesi*) bisognerebbe dar vita a uno stato di popoli, repubblica mondiale; ma siccome gli stati sono quello che sono, con le loro tendenze fenomeniche, cioè se la loro intenzione è di non rinunciare alla loro forza, allora appare la soluzione confederale, che però ha entro di sé il pericolo della rottura. Kant

²⁷ *Ibid.*, AB 36 (Ak. VIII, 356).

²⁸ *Ibid.*, AB 37-38 (Ak. VIII, 357).

²⁹ *Ibid.*, AB 38 (Ak. VIII, 357).

non vuol certamente dire – come i dotti da lui criticati nello scritto del 1793 – che ciò che vale in teoria non vale anche nella pratica. Kant espone la teoria, ed è convinto che essa possa e debba essere applicata (*in thesi*); se poi gli stati ragionano come ragionano, e non vogliono applicare la teoria, a causa delle loro tendenze fenomeniche, allora ci si dovrà limitare, «perché non tutto vada perduto», al surrogato negativo della confederazione (*in hypothesis*). Ci si può accomodare a questa soluzione di ripiego; ma lo si può fare perché essa si pone, in forma incompiuta, sulla linea che porta alla soluzione ideale della repubblica mondiale, è coerente [rispetto] ad essa, e rispetto ad essa si pone sulla via dell'approssimazione, tipica della filosofia kantiana, nella conoscenza e nell'azione pratica. Dal punto di vista del pensiero di Kant, mettendo insieme questo testo con quello del 1793 e con tutto il sistema kantiano, la soluzione appare questa. Ma purtroppo il discorso si fa più complicato se consideriamo alcune parti, che abbiamo tralasciato per arrivare subito alla soluzione positiva di Kant.

Altri studiosi, pur autorevoli come Norberto Bobbio, interpretano diversamente l'art. 2, ed accusano Kant di incoerenza. Riconoscono che egli preferirebbe uno stato di popoli, ma poi lo trovano incoerente, e scarsamente convincente, quando accetta il surrogato della confederazione, e lo motiva col dire che uno stato, che ha già internamente un rapporto da superiore a inferiore, non può senza contraddizione accettare di essere inferiore ad un'altra autorità³⁰. Quel passo è una esposizione, più analitica, del concetto di sovranità. Ora, io ho creduto in uno scritto passato che questa argomentazione, che certamente è in contraddizione con la conclusione dell'art. 2, non debba essere attribuita a Kant, ma sia invece l'esposizione da parte di Kant di un pensiero altrui, cioè del modo di ragionare dei potenti della terra e degli autori dello *jus gentium*; ma che Kant non si sogni di condividere quelle affermazioni³¹. È invece il modo di pensare dei teorici del diritto internazionale come *jus belli*. Il diritto internazionale – così si può ritenere che essi pensino – riguarda popoli costituiti in stati indipendenti, sovrani, non aventi nessuna autorità sopra di essi. C'è già in essi un rapporto fra chi comanda e chi obbedisce; non si può dar vita ad un potere ancora su-

³⁰ *Ibid.*, AB 30 (Ak. VIII, 354).

³¹ G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua...*, in *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano* cit., pp. 48-49.

periore, che sarebbe in contraddizione col presupposto³². È una trattazione del diritto internazionale che dà la prevalenza alla sovranità di ogni stato, e che nel nostro secolo è stata capovolta da Kelsen con la sua teoria generale del diritto, che vede il diritto internazionale a fondamento del diritto dei singoli stati.

Secondo la concezione riferita da Kant, che muove dalla sovranità degli stati, il diritto internazionale può giungere a trattati stipulati da stati sovrani, ma non già a stabilire un'autorità superiore agli stessi stati sovrani; sarebbe in contraddizione con il presupposto. È questa una concezione del diritto internazionale come *jus belli et pacis*, come diritto alla guerra nel caso di lesioni del proprio diritto; è un diritto basato sull'autotutela, e quindi provvisorio e non perentorio (come lo vuole invece Kant). Ma Kant dice appunto che questa concezione del diritto internazionale, che lo riduce al diritto alla guerra, come diritto non vale nulla³³. Già nella polemica con Mendelssohn, abbiamo visto Kant argomentare in questo modo: «Ma gli stati – si dirà – non ragionano in questo modo, e considerano i teorici di un ordinamento superiore agli stati come vana fantasticheria di uomini di scuola, di cui si ridono gli uomini di stato»³⁴. Qui Kant, credo, argomenta allo stesso modo.

Prima di parlare di contraddizione in Kant (che poi sarebbe una contraddizione così patente da essere in lui inverosimile), credo si debba pensare a interpretare l'art. 2 in forma sistematica. Kant espone la dottrina internazionalistica del suo tempo; la sottopone a critica, ed anche a critica molto aspra; contrappone [ad essa] la propria concezione di un diritto cosmopolitico o almeno [di un diritto internazionale] su base confederale. Basti vedere che cosa scrive Kant subito dopo aver esposto l'argomento del superiore e dell'inferiore già presenti nel singolo stato: «Come l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà senza legge, che li spinge a preferire di azzuffarsi di continuo tra loro piuttosto che sottoporsi a una coazione legale da loro stessi stabilita, a preferire una folle libertà a una libertà ragionevole, noi lo riguardiamo con profondo disprezzo e lo consideriamo barbarie, rozzezza, degradazione brutale dell'umanità, così si potrebbe pensare che popoli civili (di cui ognuno forma uno stato per

³² ZeF, AB 30 cit.; cfr. *ibid.*, A 62 B 63 (Ak. VIII, 367, 8-9).

³³ *Ibid.*, AB 37 (Ak. VIII, 356).

³⁴ [P.d.G.M.]; cfr. *Gemeinspruch*, A 283 cit.

sé) dovrebbero affrettarsi ad uscire al più presto da uno stato così degradante»³⁵. E via scorrendo su questo tono, con ancor maggiore durezza³⁶. Infatti, dopo aver affermato che un diritto internazionale come diritto alla guerra non significa nulla (riferendosi evidentemente a un modo di pensare altrui), egli scrive: «Si dovrebbe infatti intendere nel senso che uomini che pensano in tal modo hanno la sorte che si meritano, se si distruggono a vicenda e cercano così la pace perpetua nella vasta fossa che copre coi loro autori tutti gli orrori della violenza»³⁷.

3. *La repubblica mondiale*

Sappiamo che gli stati sono liberi o dispotici. Allora possiamo dire che il «Secondo articolo definitivo» estende il concetto di repubblica a tutto l'ordinamento internazionale. Subentra ora il concetto di federalismo, sul quale deve fondarsi il diritto che regola i rapporti fra i popoli. Per Kant, le repubbliche sono tendenzialmente pacifiche. Anche per questo, per evitare la guerra la via da seguire è quella di un'unione di repubbliche, in modo da arrivare progressivamente ad un'organizzazione mondiale che scongiuri la guerra. Il diritto che regola i rapporti fra i popoli deve fondarsi su questo principio, perché altrimenti si andrebbe nel diritto internazionale di cui parlano i giuristi del tempo di Kant, che è soltanto uno *jus belli*, che come tale non significa nulla. Per significare qualcosa il diritto internazionale deve necessariamente essere associato con il concetto di federalismo.

Scriva Kant all'inizio della trattazione dell'art. 2: «I popoli, in quanto stati, potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne), si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto. Questa sarebbe una *confederazione* di popoli, che però non dovrebbe per forza essere uno stato di popoli»³⁸. Kant paragona lo *status naturae* fra indi-

³⁵ ZeF, AB 31 (Ak. VIII, 354).

³⁶ *Ibid.*, AB 31-32 (Ak. VIII, 354).

³⁷ *Ibid.*, AB 37 (Ak. VIII, 357).

³⁸ *Ibid.*, AB 30 (Ak. VIII, 354).

vidui e lo *status naturae* fra gli stati. Ciascuno dei soggetti che vivono in questa condizione può esigere dall'altro di entrare con lui in una società civile. Un'altra proposizione, ancora più forte e solenne, suona nello stesso senso: «Per gli stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è altra maniera razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottomettersi a leggi pubbliche coattive e formare uno *stato di popoli* (*civitas gentium*), che si estenda sempre più fino ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra»³⁹.

Queste proposizioni sono molto chiare, e sono in analogia a quanto Kant pensa per i singoli che si trovano in uno stato di natura. Si osserva da parte di taluni interpreti: però Kant afferma, subito dopo la proposizione iniziale, che non si può dar vita ad uno stato di popoli perché vi sarebbe contraddizione con il rapporto giuridico esistente all'interno dello stato: infatti nello stato, che è già un'istituzione giuridica, esistono un superiore e un inferiore, e non si può quindi volere che il superiore diventi a sua volta inferiore rispetto ad un'autorità sovrastatuale, perché ciò sarebbe contrario al presupposto. Io credo però che questo argomento giuridico, che in sostanza muove dalla sovranità statale come fonte di tutto il diritto di tutti i popoli, non sia fatto proprio da Kant, ma soltanto da lui riferito come argomento proprio della scienza internazionalistica e della prassi politica degli stati. Scrive Kant dopo la propria affermazione iniziale: «Ma qui sarebbe una contraddizione...»⁴⁰, al condizionale. E dopo l'altra affermazione positiva sulla necessità di giungere a uno stato di popoli, verso la fine dell'esposizione relativa all'art. 2, egli scrive: «Ma poiché essi, secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo e rigettano *in hypothesis* ciò che *in thesi* è giusto, così, in luogo dell'idea positiva di una *repubblica mondiale*, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *confederazione* permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura»⁴¹. Ma sono gli stati che, «secondo la loro idea del diritto internazionale», vogliono questo: e «la loro idea del

³⁹ *Ibid.*, AB 37-38 (Ak. VIII, 357).

⁴⁰ *Ibid.*, AB 30 cit.

⁴¹ *Ibid.*, AB 38 cit.

diritto internazionale» è quella stessa idea di cui egli dice che non significa nulla perché non dà luogo ad un'autorità *super partes*. Di più, afferma Kant, «uomini che pensano in tal modo hanno la sorte che si meritano, se si distruggono a vicenda e cercano così la pace perpetua nella vasta fossa che copre coi loro autori tutti gli orrori della violenza»⁴². Credo che sia congeniale a Kant riportare le opinioni che possono essere addotte in contrario. Ma Kant riafferma che questa è l'idea di diritto internazionale che è propria degli stati, che non vogliono quello che prescrive la ragione. Vi è quindi contrasto fra il diritto razionale e il diritto positivo, fra quello che gli uomini fanno e quello che dovrebbero fare secondo ragione.

Un'altra obiezione, più seria, deriva anch'essa dal concetto di diritto internazionale, ed è riportata da Kant. Anche se si accetta il paragone tra lo stato di natura e la condizione in cui vivono gli stati politici, con i loro rapporti reciproci, non si può affermare quel che viene affermato a proposito degli individui che vivono nello stato di natura, e cioè che essi possono essere costretti ad «uscire da questo stato»; e la ragione è che «essi, in quanto stati, hanno già una costituzione politica all'interno, e sono quindi sottratti alla coazione degli altri stati»⁴³. Afferma Kant in più luoghi, anche nella *Metafisica dei costumi*, che chi vive nello stato di natura lede con ciò stesso il mio diritto, si tratti di «singoli, popoli e stati»⁴⁴, e altrettanto afferma nella *Pace perpetua*⁴⁵. Si può allora ritenere che uno stato possa costringere con la forza altri stati che rifiutino di entrare con esso in una società civile sovrastatale? Il problema è assai delicato. Kant è talmente fermo nel rifiuto della guerra come mezzo per risolvere i conflitti, che riesce difficile pensarlo d'accordo sulla liceità di una guerra sia pure per il fine di far cessare le guerre; tanto più che dopo quel passo or ora citato scrive che «la ragione, dal suo trono di suprema potenza morale legislatrice, condanna in modo assoluto la guerra come procedimento giuridico, mentre eleva a dovere immediato lo stato di pace, che tuttavia non può essere creato o assicurato senza un trattato dei popoli»⁴⁶. Se si dà peso a questa affermazione, si intende dire che il dovere di entrare in società civile è dovere

⁴² *Ibid.*, AB 37 cit.

⁴³ *Ibid.*, AB 34 (Ak. VIII, 355-356).

⁴⁴ *MdS*, «Rechtslehre», A 162 B 193 (Ak. VI, 312).

⁴⁵ *ZeF*, AB 30 (Ak. VIII, 354).

⁴⁶ *Ibid.*, AB 34-35 (Ak. VIII, 356).

morale e giuridico da parte dei singoli (e quindi essi possono essere costretti con la forza); è invece soltanto morale per gli stati, i quali pertanto non possono essere costretti con la forza. In questo caso la via verso una società civile cosmopolitica sarebbe quella del negoziato attraverso trattati, e quindi grazie ad un ampliamento successivo fino a raggiungere tutti i popoli della terra. Così leggiamo in un passo del testo in esame, allorché Kant parla della «attuabilità (realtà oggettiva) di questa idea *federalistica*, che si deve gradatamente estendere a tutti gli stati e deve portare alla pace perpetua»⁴⁷; e ciò avverrebbe grazie alla capacità delle forme di governo repubblicane di estendersi per la forza dell'esempio e dei fatti, dando luogo ad un'unione di stati che progressivamente si allargherebbe a tutti i popoli della terra.

L'intitolazione dell'art. 2 parla della soluzione nel senso del federalismo (leggi: confederazione), cioè della soluzione più debole al fine di garantire la pace; importanti affermazioni teoriche parlano invece dell'imperativo della ragion pratica, secondo cui bisogna tendere ad una repubblica mondiale. Kant afferma che quel che vale *in thesi* vale anche *in hypothesis*, come sappiamo dallo scritto del 1793 sul rapporto fra teoria e pratica. Il concetto di repubblica mondiale ha certamente, quindi, una sua realtà oggettiva (attuabilità). Gli stati sono però resistenti a questa idea, per il peso delle loro tendenze fenomeniche, ed allora si ripiega sull'ipotesi confederale, che è meglio che nulla, ed è certamente un passo sulla via dell'approssimazione alla meta più forte perché comandata dalla ragione, che è quella di una repubblica mondiale. Per di più, come Kant conclude la polemica con Mendelssohn, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (citando Seneca: il fato (la Provvidenza) guida chi è consenziente, trascina chi è dissenziente). Bisogna quindi procedere verso la repubblica mondiale; però, nell'attesa, sono certamente su quella strada anche le confederazioni; e saremmo, kantianamente, sulla via dell'approssimazione a una meta ideale.

In questo testo, a differenza di altri, Kant non parla del pericolo del dispotismo in uno stato di grandi dimensioni. Sarà opportuno riflettere su questo problema. Richiamiamo alla mente un passo nel nostro testo: «Come l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà senza legge, che li spinge a preferire di azzuffarsi di continuo

⁴⁷ *Ibid.*, AB 35 (Ak. VIII, 356).

tra loro piuttosto che sottoporsi a una coazione legale da loro stessi stabilita, a preferire una folle libertà a una libertà ragionevole, noi lo riguardiamo con profondo disprezzo e lo consideriamo barbarie, rozzezza, degradazione brutale dell'umanità, così si potrebbe pensare che popoli civili (di cui ognuno forma uno stato per sé) dovrebbero affrettarsi ad uscire al più presto possibile da uno stato così degradante»⁴⁸. La condizione degli stati che non vogliono sottoporsi alla coazione di un'autorità superiore è chiamata barbarie. E queste durissime osservazioni seguono quelle che parlano della contraddizione fra il concetto di stato e la soggezione di esso ad altri superiori. Credo si possa qui vedere una conferma dell'ipotesi da me avanzata, che Kant qui non esponga la propria concezione di un diritto che regoli i rapporti fra i popoli, ma riferisca un'obiezione nascente dal seno della concezione dello *jus gentium* come *jus belli et pacis*, derivante da popoli che costituiscono stati sovrani, e quindi non sono coercibili da un'autorità posta sopra di essi. E certamente, se stati sovrani sono la fonte del diritto internazionale, questo non può divenire coattivo contro gli stati sovrani che ne sono la fonte di produzione; ma basta che gli stati rinuncino alla loro sovranità e diano luogo ad uno stato a cui assoggettarsi, e la contraddizione con il presupposto sparirà. Una repubblica federale mondiale non ha nessuna necessità di un diritto internazionale come *jus belli*; essa stessa diventa ora la fonte della sovranità, e il diritto internazionale cede al diritto interno, o a un diritto che regoli i rapporti fra gli stati membri della repubblica mondiale.

Dunque, quella situazione barbara dello *status naturae* va superata per arrivare ad una confederazione e quindi muovere verso uno stato di popoli, il quale è precisato alla fine del testo in esame come repubblica mondiale. Questa gradualità può servire a chiarire il perché di un titolo dell'art. 2 che parla di federalismo, cioè della soluzione prospettata in *hypothesi*: Kant ha pensato alla coerenza tra federalismo e soluzione forte di repubblica mondiale, e ha indicato subito nel titolo la soluzione che politicamente ha maggiori possibilità di adesioni da parte degli stati in tempi prevedibili. Un passo del nostro testo entra nella concretezza istituzionale, facendo parlare un popolo (uno stato), che si rivolge agli altri sta-

⁴⁸ *Ibid.*, AB 31 cit.

ti per proporre la costituzione di un più ampio stato che regoli le controversie fra i popoli grazie ad un potere supremo legislativo, esecutivo e giudiziario. Sono questi i tre poteri teorizzati da Kant perché si abbia una repubblica (insieme alla rappresentanza nel potere legislativo); è interessante osservare che mentre Kant, definendo la repubblica all'art. 1, aveva parlato soltanto di divisione della legislazione dalla esecuzione della legge, ora invece, a proposito dello stato mondiale dei popoli, dà la definizione completa della divisione dei poteri secondo la tripartizione classica, da lui esposta anche nella *Metafisica dei costumi*⁴⁹. Vediamo quindi con quale serietà e coerenza Kant prospetti come soluzione dettata dalla ragione quella di una repubblica mondiale; la quale, essendo repubblica, si distingue dal dispotismo.

C'è però un passo, nel «Primo Supplemento» alla *Pace perpetua*, che può apparire in contraddizione con l'art. 2. Scrive là Kant che il diritto internazionale corrente (quindi lo *jus belli*), criticato nell'art. 2 come privo di significato giuridico, è sempre meglio della situazione generata da una potenza che si sovrapponga alle altre e si trasformi in una monarchia universale, e ciò «poiché le leggi, a misura che la mole del governo aumenta, perdono di forza, e un dispotismo senz'anima, dopo aver sradicato i germi del bene, degenera da ultimo nell'anarchia»⁵⁰.

Qui è descritta una situazione di dispotismo universale, senz'anima, che può addirittura degenerare nell'anarchia.

Ricordiamo a questo punto la quadripartizione dei sistemi di convivenza, che si trova a conclusione dell'*Antropologia pragmatica*. Avremo queste quattro situazioni, trasferite su tutta la terra:

1. repubblica mondiale = legge + forza + libertà;
 2. monarchia universale o dispotismo universale = legge + forza.
- Questa situazione può degenerare, per la grande estensione, nella:
3. anarchia internazionale = legge + libertà.
- La situazione in cui c'è soltanto la forza è quella della:
4. barbarie universale = forza.

Tale situazione è quella descritta in un passo già visto dell'art. 2 come propria della situazione internazionale dei suoi tempi, dove vi è soltanto lo *jus belli*. Una domanda si presenta a questo punto: come può dire Kant che è meglio un diritto internazionale come *jus bel-*

⁴⁹ *Ibid.*, AB 36 (Ak. VIII, 356); cfr. *MdS*, «Rechtslehre», B 195 (Ak. VI, 313).

⁵⁰ *ZeF*, B 63 cit.

li (mentre altrove ha detto che senza un collegamento con l'idea federativa non significa nulla) piuttosto che una monarchia universale dispotica, che degeneri nell'anarchia? È una contraddizione? Forse no, perché il diritto internazionale regola i rapporti fra gli stati, e quindi esistono pur sempre ordinamenti giuridici. È uno stato di natura soltanto per i rapporti fra gli stati, ma c'è sempre la condizione giuridica interna ai singoli stati (siano essi repubblicani o dispotici). La monarchia universale dispotica porta invece gli uomini a una condizione peggiore, quella dell'anarchia totale.

La situazione giuridica della repubblica mondiale è certamente la migliore secondo ragione. Divisione dei poteri e rappresentanza permettono il massimo di libertà secondo leggi. Certamente, come tutte le creazioni dell'uomo, sarà segnata da imperfezioni. La ragione indicherà una repubblica mondiale perfetta, e questa sarà una *respublica noumenon*; ogni repubblica esistente storicamente sarà, per quanto perfezionata possa essere, pur sempre una *respublica phaenomenon*. Ma essa sarà sempre attuata nel senso di quel perfetto modello. Si potrebbe porre il problema della eventuale degenerazione della repubblica mondiale in senso dispotico?; nel senso che la repubblica mondiale possa degenerare in monarchia universale dispotica? Sarebbe questa una obiezione valida di fronte all'argomentazione kantiana? Una degenerazione non può certo essere esclusa, per la condizione fenomenica dell'uomo. Ma questa possibilità non toglie la preferibilità della repubblica mondiale in teoria; e ciò che è giusto *in thesi* non può essere disdegnato dalla pratica. La legge morale non cambia perché gli uomini sono malvagi.

Possiamo ancora riflettere sulla condizione di una repubblica federale mondiale (*Weltbundesrepublik*): in essa la vastità del territorio non costituirebbe un problema per l'applicazione del diritto; ad essa provvederebbero infatti i singoli stati, che sarebbero le singole repubbliche. Kant non ha enunciato una teoria federale nel senso in cui oggi ne parliamo, sebbene già esistessero gli Stati Uniti d'America, e sebbene già vi fossero le prime teorizzazioni in tal senso. Però egli ha dato, nell'opera sulla *Religione*, ed anche nella *Metafisica dei costumi* (e in quest'ultima opera, al contrario di quanto comunemente si crede) alcune formule che sono quanto di più vicino ad una repubblica federale mondiale ci si possa aspettare dal linguaggio giuridico di Kant. L'opera sulla religione parla infatti, al capitolo I, § 3 («L'uomo è cattivo per natura»), di un chiliasmo filosofico, per designare una dottrina che «spera in uno stato di pace perpetua, fon-

dato su una confederazione di popoli come repubblica mondiale (*Völkerbund als Weltrepublik*)»⁵¹, definita anche come «unione di stati (repubblica di liberi popoli confederati)», *Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker)*⁵². Un simile stato di popoli lascerebbe entro di sé l'antagonismo, e quella pluralità di lingue e di fedi che per Kant è tanto preziosa per lo sviluppo della civiltà. Dalla considerazione congiunta dell'art. 2 della *Pace perpetua* e del ricordato passo della *Religione* (a cui aggiungeremo la *Metafisica dei costumi*) scaturisce la visione di una repubblica federale mondiale, nella quale credo si possa vedere il risultato sistematico della filosofia politica kantiana per quanto riguarda il problema della organizzazione internazionale.

4. Systema juris materialiter consideratum

È presente in Kant la visione di un sistema giuridico dal punto di vista materiale, cioè con riferimento ai concreti rapporti considerati. Se la *civitas gentium* è lo stato di tutti i popoli della terra, si potrebbe dire (anche se non è Kant che lo dice) che il diritto di questo stato planetario è lo *jus civitatis gentium*. Ricordiamo che la politica è azione coordinata e sensata in base a principi di sapienza e prudenza, in vista del raggiungimento di una regolazione della convivenza umana su tutta la terra, secondo principi razionali. È in questo senso, come già sappiamo, che si può dire esservi un nesso stretto tra politica e diritto: inteso quest'ultimo secondo una metafisica dei costumi, ovvero come è visto dalla dottrina teoretica del diritto, cioè come coesistenza delle libertà di tutti gli uomini come singoli e come popoli.

Se consideriamo il diritto privato come regolazione diretta dei rapporti materiali fra gli uomini, e il diritto pubblico come l'insieme delle supreme condizioni formali perché venga garantita con la coazione l'osservanza del diritto privato, possiamo inoltre distinguere le seguenti tre parti del diritto pubblico. Kant ne dà l'enunciazione sintetica in due luoghi: 1) in una nota che fa seguito all'enunciazione degli articoli preliminari del progetto per la pace perpetua⁵³; 2) nel § 43 della dottrina del diritto nella *Metafisica dei costumi*⁵⁴. I due

⁵¹ *Rel.*, B 31 (Ak. VI, 34).

⁵² *Ibid.*, B 35 (Ak. VI, 34).

⁵³ *ZeF*, AB 19 (Ak. VIII, 349).

⁵⁴ *MdS*, «Rechtslehre», A 162 B 192 (Ak. VI, 311).

passi non sono perfettamente coerenti, e danno luogo a qualche difficoltà. Proviamo a individuare le tre parti del diritto pubblico, adoperando una terminologia latina che non è tutta di Kant, ma che è coerente alle sue idee e ai termini tedeschi da lui adoperati.

Distinguiamo la sistemazione secondo i due luoghi kantiani ora menzionati.

Secondo la *Pace perpetua*:

- *jus civitatis* = *Staatsrecht* = diritto dello stato
- *jus gentium* = *Völkerrecht* = diritto internazionale
- *jus cosmopoliticum* = *Weltbürgerrecht* = diritto cosmopolitico

Secondo la *Metafisica dei costumi*:

- *Staatsrecht* = *jus civitatis*
- *Völkerrecht* = *jus gentium*
- *Völkerstaatsrecht* = *jus (civitatis) gentium*

Proviamo ora a combinare i due sistemi, tenendo anche presenti alcune considerazioni critiche da noi fatte altre volte.

- *jus civitatis* = *Staatsrecht* = *jus belli*
- *jus gentium* = *jus foederativum*
- *jus cosmopoliticum* = *jus (civitatis) gentium* = *Völkerstaatsrecht* = (*jus civium universi*) = *Weltbürgerrecht*

Sappiamo che quando Kant parla di *jus gentium* fa una importante distinzione. Se con tale termine indichiamo lo *jus belli*, allora diritto internazionale non significa nulla; anche se nel «Primo Supplemento» alla *Pace perpetua* egli afferma che un simile diritto è pur sempre meglio di un dispotismo universale come quello di una *Universalmonarchie*. Se invece per *jus gentium* intendiamo un diritto internazionale legato con l'idea federalistica (ma noi intendiamo: confederale), allora sì possiamo parlare di diritto in senso proprio. Quindi si hanno, del diritto internazionale o *jus gentium*, una variante debole ed una variante forte. Ma una duplicazione analoga si trova se noi pensiamo allo *jus cosmopoliticum*. Esso può essere inteso: 1) come diritto che regola i rapporti fra stati confederati, *jus foederativum*; 2) come diritto proprio di una *civitas gentium*, cioè di uno stato di popoli (che poi sarebbe il diritto cosmopolitico nel suo significato letterale che può esser reso con diritto dei cittadini del

mondo, *jus civium universi*). Con simile duplicazione vediamo che un termine, la variante forte dello *jus gentium*, come *jus foederativum*, coincide con la variante debole dello *jus cosmopoliticum*.

Ora consideriamo più attentamente il sistema del diritto pubblico. Concludendo l'esame dell'art. 2 della *Pace perpetua*, vedemmo la soluzione del *foedus pacificum* e della *civitas gentium*. In *thesi*, Kant considera giusta la *civitas gentium*, cioè uno stato che riunisca tutti i popoli della terra; ma siccome i capi dei singoli stati sono legati alla sovranità come requisito specifico di ogni stato, allora essi ricorrono al surrogato negativo di una confederazione dei popoli; che non è quanto la ragione esige da noi ma si pone su quella linea che ha il vantaggio di ridurre il rischio di guerra. Sappiamo che Kant oscilla, per tutti i motivi che abbiamo detto, tra la soluzione dello stato unitario di tutti i popoli della terra e quella di una confederazione. Però quel testo dell'art. 2 indica chiaramente che secondo ragione, e quindi dal punto di vista di una metafisica dei costumi, l'idea di uno stato di popoli è quella giusta, quella che è imposta dalla ragion pura pratica.

A questo punto dobbiamo mettere a confronto i sistemi del diritto pubblico che si trovano nella ricordata nota alla *Pace perpetua*, e al § 43 della *Metafisica dei costumi*. Abbiamo concluso che se esistono due varianti del diritto internazionale e due varianti del diritto cosmopolitico, allora la variante forte del diritto internazionale (*jus gentium* come *jus foederativum*) coincide con la variante debole dello *jus cosmopoliticum*. Consideriamo ora il passo della *Metafisica dei costumi* al § 43. È difficile collegare coerentemente questo passo all'altro. Al di sopra dello *jus civitatis* c'è lo *jus gentium*. Ma siccome il suolo della terra è circoscritto, queste due specie di diritto, *jus civitatis* e *jus gentium* portano all'idea di un diritto superiore. Qui Kant scrive di nuovo *jus gentium*, ma lo fa per indicare qualcosa di diverso. Il tedesco è *Völkerstaatsrecht*, cioè diritto dello stato dei popoli. Diritto dello stato dei popoli e diritto cosmopolitico sono sinonimi (*jus cosmopoliticum* = *jus civium universi* = *Weltbürgerrecht* = *diritto dei cittadini del mondo*). Infatti il diritto dello stato dei popoli è il diritto di tutti gli uomini in quanto sono cittadini non dei popoli rispettivi, ma dello stato di tutti i popoli del mondo.

Ma c'è un altro problema, che dimostra che la riflessione di Kant su questi temi non è stata sistematica. Leggiamo infatti nella *Metafisica dei costumi*: «Così che, se soltanto una di queste tre forme possibili della condizione giuridica mancasse del principio capace di li-

mitare per mezzo di leggi la libertà esterna, l'edificio delle altre due dovrebbe inevitabilmente esser scosso e finirebbe col precipitare»⁵⁵. Ovvero, Kant afferma l'interdipendenza di *jus civitatis*, *jus gentium*, *jus cosmopoliticum*. Se una di queste tre manca, le altre dovranno cadere. Ma questo discorso non ha senso se come grado finale si intende il diritto di uno stato che comprenda tutti i popoli della terra, perché se c'è uno stato solo con un governo unico, meglio, una repubblica mondiale, non si capisce più che funzione abbiano lo *jus civitatis* (che a questo punto coinciderebbe con lo *jus cosmopoliticum*) e lo *jus gentium* (diritto fra gli stati). Se c'è uno stato unitario c'è solo lo *jus cosmopoliticum*. Questa affermazione kantiana conserva significato soltanto se noi intendiamo come soluzione dello *jus cosmopoliticum* lo *jus foederativum* o confederazione di popoli (cioè lo *jus cosmopoliticum* nella variante debole); ad esso segue poi lo *jus gentium* nella variante debole, come *jus belli*, ed infine lo *jus civitatis* come diritto dei singoli stati. Allora si potrebbero dire che questi tre rami del diritto pubblico si sostengono a vicenda. Ma se si pone come grado supremo lo *jus civitatis gentium*, non si comprende più se questa frase abbia un senso.

I problemi non finiscono qui. Vediamo nella nota già citata della *Pace perpetua*⁵⁶. Si potrebbe pensare che se Kant avesse avuto chiara in mente la soluzione federalistica, allora si avrebbe trovato la soluzione dei suoi problemi. Infatti ci sarebbe uno stato federale che regola i rapporti fra gli stati membri; poi seguirebbero i singoli stati membri, che conservano parte del loro potere, e che tutti insieme costituiscono lo stato federale: trasferendo un simile stato con riferimento a tutta la terra, avremmo lo stato federale come stato dei popoli di tutta la terra. Avremmo infine i singoli popoli, che non sarebbero slegati fra loro ma rimarrebbero sottoposti all'autorità del singolo stato. Se guardiamo al problema della cittadinanza, diremo che gli uomini hanno la cittadinanza dello stato singolo e la cittadinanza dello stato federale. Inoltre, in una costruzione simile, ci sarebbero gli stati singoli che nei loro rapporti reciproci sarebbero regolati da norme poste dallo stato federale e da accordi fra stati singoli: una sorta di *jus gentium* quale può esistere entro una costituzione universale federalistica. Forse Kant ha pensato qualcosa del genere nella nota sopra ricordata alla *Pace perpetua*: «Senonché ogni

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ ZeF, AB 19 cit.

costituzione civile per ciò che riguarda le persone che vi appartengono è: 1) conforme al diritto pubblico degli uomini che formano un popolo (*jus civitatis*); 2) conforme al diritto internazionale degli stati che stanno in rapporto fra loro (*jus gentium*); 3) conforme al diritto cosmopolitico, in quanto uomini e stati che stanno tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente sono da considerarsi cittadini di uno stato universale (*jus cosmopoliticum*). Questa suddivisione non è arbitraria, ma è in rapporto necessario con l'idea della pace perpetua. Infatti, se uno di questi uomini o stati si mantenesse nello stato di natura ed esercitasse un'influenza fisica su altri uomini o altri stati, ne deriverebbe quello stato di guerra, da cui appunto ci si vuol qui liberare»⁵⁷.

Certamente la prospettiva cosmopolitica è fondamentale in Kant (sia che la si intenda in senso debole, sia che la si intenda in senso forte). Sappiamo che già nello scritto del 1784 era affacciata l'«idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico». Inoltre il problema è ben presente nella *Pace perpetua*, anche se Hegel lo riduce alle condizioni di una universale ospitalità e di un corrispettivo diritto di visita.

Pensando a questa limitazione della prospettiva cosmopolitica, che nello stesso testo è presente nell'art. 2 come «idea positiva di una repubblica mondiale», noi possiamo meglio renderci conto che la *Pace perpetua* si muove su due piani: il primo è il piano della ragion pura pratica, che esige tutto il compimento del dovere (stati singoli, rapporti giuridici fra stati singoli, repubblica mondiale); il secondo e inferiore piano è quello seguito dagli uomini nella loro natura fenomenica, che si allontana da quello che *in thesi* è giusto, e tuttavia non in modo da dimenticare che cosa l'idea positiva richiede (avremo allora le singole repubbliche, il diritto internazionale rafforzato da legami confederali, la reciproca ospitalità e visita come grado minimo di una cittadinanza universale, e proprio come diritto, non come attitudine filantropica, cioè guidata dall'amore per l'umanità). In questo spirito si può forse intendere un passo spesso citato, che si trova a conclusione del «Terzo articolo definitivo»: «E siccome in fatto di associazione di popoli della terra (più o meno stretta o larga che sia) si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i

⁵⁷ *Ibid.*

punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*) non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente»⁵⁸.

Il diritto di ospitalità e di visita spetta a tutti gli uomini della terra, la quale, essendo sferica, non permette che gli uomini si disperdano isolandosi gli uni dagli altri, ma vuole invece che essi quanto meno si rassegnino ad incontrarsi e a coesistere. Inoltre, il «Terzo articolo definitivo» contiene un'invettiva contro gli stati che praticano la schiavitù: un'invettiva che ci fa comprendere il messaggio della *Pace perpetua* come uno dei più radicali che Kant ci abbia lasciato. V'è anche un accenno alla Cina e al Giappone, che hanno saggiamente deciso di non permettere l'accesso alle potenze nemiche, per non subire il destino di altri popoli, che si sono visti schiavizzare.

La prospettiva cosmopolitica è presente anche nell'*Antropologia pragmatica*, opera che ha riguardo alla conoscenza degli uomini nella loro natura fenomenica, cioè come sono e non come dovrebbero essere secondo ragione; sappiamo che quest'ultimo è il compito della *Metafisica dei costumi*, come dottrina del diritto e come dottrina della virtù (con i rispettivi compiti: rispettare la libertà esterna degli uomini, avere benevolenza verso il prossimo o filantropia). Nell'*Antropologia pragmatica*, all'inizio e alla conclusione, Kant scrive che un'antropologia considerata come conoscenza del mondo sarà propriamente pragmatica, cioè valida per l'azione, quando convenga alla conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo; questo orizzonte cosmopolitico è un'idea che ci deve guidare nelle nostre azioni.

Anche nelle lezioni di *Pedagogia*, Kant afferma la necessità di dare al bambino un'educazione cosmopolitica, in modo da abituarlo a sentirsi cittadino del mondo. Ancora, secondo un'antropologia pragmatica i viaggi hanno la loro importanza per la conoscenza del mondo. Anche se Kant, che non si mosse mai da Königsberg, li sottoponeva a difficili conoscenze preliminari: «Una grande città, centro di uno stato dove si trovano i consigli locali di governo, che pos-

⁵⁸ *Ibid.*, AB 46 (Ak. VIII, 360).

siede una università, che è anche sede di commercio marittimo (...), una tale città come è per esempio Königsberg può essere presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e della conoscenza del mondo, la quale può essere acquistata anche senza viaggiare»⁵⁹. Infatti, per poter viaggiare bisogna prima avere una cultura generale, altrimenti non si potrebbe scegliere con cognizione di causa; ed a quel punto soltanto si può viaggiare.

5. Systema juris formaliter consideratum

Accanto al sistema del diritto considerato dal punto di vista materiale o dei contenuti, di cui abbiamo discusso, Kant dà un sistema del diritto anche dal punto di vista formale. Si tratta cioè di vedere di quali tipi possano essere le norme di diritto. E la cosa è interessante per comprendere il sistema degli articoli della *Pace perpetua* e, più ampiamente, per comprendere il pensiero di Kant. Finora abbiamo considerato gli articoli definitivi della *Pace perpetua*, il primo sulla forma repubblicana, il secondo sul federalismo che deve ispirare l'ordinamento internazionale, il terzo sul cosmopolitismo, limitato peraltro all'affermazione di un'universale ospitalità come diritto e come dovere degli uomini. Inoltre c'è un articolo segreto, che assicura agli studiosi e ai filosofi la libertà di un pubblico uso critico della ragione, nel senso a noi già noto, e detto anche libertà della penna. In questo articolo segreto, i sovrani si impegnano a concedere ai filosofi libertà di espressione, in modo che i monarchi possano essere illuminati sui problemi politici.

Sappiamo che gli articoli definitivi danno ordini, sono quindi *leges praeceptivae*: dare forma repubblicana agli stati; fondare il diritto internazionale sullo spirito del federalismo (*Föederalism*); praticare un'universale ospitalità. Precettivo è anche l'articolo segreto: assicurare ai filosofi libertà di espressione.

Gli articoli preliminari, invece, sono *leges prohibitivae*. Vediamoli singolarmente.

Art. 1: «Nessun trattato di pace può considerarsi tale se è fatto con la tacita riserva di pretesti per una guerra futura»⁶⁰. – È un caso di *reservatio mentalis*, come scrive Kant, ed è indegna di un sovrano.

⁵⁹ *Anthropologie*, AB VIII (Ak. VII, 120-121).

⁶⁰ *ZeF*, AB 5 (Ak. VIII, 343).

È un divieto che opera con decorrenza immediata, ossia è una *lex stricta*.

Art. 2: «Nessuno stato indipendente può venire acquistato da un altro per successione ereditaria, per via di scambio, compera o donazione»⁶¹. – È questo un uso vietato dalla ragione, ed anche qui siamo di fronte ad una *lex prohibitiva*. Però Kant si rende conto che le circostanze storiche sono tali che non si può attuare subito. Bisogna permettere a chi opera nella vita politica che questo divieto venga osservato con riguardo alle circostanze e alle situazioni. La ragione dà una latitudine di esecuzione ai soggetti a cui si rivolge. Si tratta di una *lex prohibitiva lata*, cioè la ragione permette che si differisca l'esecuzione di questo divieto senza perdere di vista lo scopo e senza rinviarlo all'infinito (*ad calendas graecas*).

Art. 3: «Gli eserciti permanenti devono con il tempo interamente scomparire»⁶². – È la proibizione di eserciti permanenti. Ma rientra nelle esigenze della prudenza mantenere la sicurezza degli stati, quindi bisogna procedere con cautela. Si tratta, si direbbe oggi, di un disarmo graduale. Si tratta anche qui di una *lex prohibitiva lata*.

Art. 4: «Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di un'azione da spiegare all'estero»⁶³. – Non si può adottare un sistema che porti all'aumento indefinito dei debiti, questo è un rischio di guerra futura. È una prassi che deve cessare, compatibilmente alle circostanze. È una *lex prohibitiva lata*.

Art. 5: «Nessuno stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato»⁶⁴. – È un comportamento molto grave, che è vietato dalla ragione con effetto immediato, senza riferimento alle circostanze. È una *lex prohibitiva stricta*. È quello che oggi diciamo principio del non-intervento. Anche se uno stato si comporta con libertà sfrenata e senza limiti, gli altri stati non hanno né il dovere né il potere di intervenire. Kant distingue fra una situazione di malessere interno, nel qual caso un intervento di altri stati sarebbe violazione dei diritti di uno stato indipendente in lotta solo per un malessere interno; in tal caso vale il principio del non-intervento. Ben diverso sarebbe invece il caso di uno stato che per motivi interni (per lotte intestine) si dividesse in due parti, di cui cia-

⁶¹ *Ibid.*, AB 6 (Ak. VIII, 344).

⁶² *Ibid.*, AB 8 (Ak. VIII, 345).

⁶³ *Ibid.*, AB 9 (Ak. VIII, 345).

⁶⁴ *Ibid.*, AB 11 (Ak. VIII, 346).

scuna si presentasse come stato particolare di fronte all'altra, con la pretesa di dominare l'intero. In questo caso, e finché il conflitto non sia deciso, non si tratterebbe di stato, ma di anarchia. E in tal caso l'intervento sarebbe lecito⁶⁵.

Art. 6: «Nessuno stato in guerra con un altro deve permettersi quegli atti di ostilità che renderebbero impossibile la reciproca fiducia nella pace perpetua»⁶⁶. – È questa una *lex prohibitiva stricta*. Anche durante la guerra, che è una situazione provvisoria, non vi devono essere violazioni gravi dell'umanità, tali da impedire il ristabilimento di pacifiche relazioni reciproche in seguito.

Come si vede da questa elencazione, Kant dà un sistema di come possono essere le leggi da un punto di vista formale, cioè senza riguardo ai contenuti. In tutti questi casi si tratta di *leges prohibitivae*. All'interno di tale categoria di leggi, si hanno poi *leges strictae*, che valgono cioè senza tener conto della diversità delle circostanze, e che impongono l'abolizione immediata di comportamenti di particolare gravità (1. riserva mentale; 5. intervento; 6. gravi violazioni dei diritti dell'umanità). All'interno sempre della categoria delle *leges prohibitivae*, si hanno eccezioni al principio dell'applicazione con riguardo al tempo: cioè può esserne differita l'applicazione per riguardo alle circostanze; in tal caso la prudenza politica, per evitare guai maggiori, consiglia di differirne l'applicazione. Sono queste *leges latae*.

In una importante nota ci sono annotazioni sistematiche, da cui è tratto lo schema di cui stiamo discorrendo. Le leggi si distinguono in *praeceptivae*, *prohibitivae*, *permisivae*. Abbiamo poi notato che le *leges prohibitivae* si distinguono in *leges latae* o *leges strictae*. Sappiamo che gli articoli definitivi sono esempi di *leges praeceptivae*, cioè emettono ordini. E per gli articoli definitivi Kant non precisa se si possano avere *leges praeceptive latae* o *strictae*. Ma l'esistenza [di] *leges latae* si ricava dal contesto. Si veda il «Primo articolo definitivo», che prescrive la forma repubblicana. Già la trattazione del principio prevede nel testo che un sistema dispotico debba trasformarsi in repubblica ma tenendo conto delle circostanze, e fa l'esempio celebre di Federico II, principe illuminato, che in attesa della trasformazione istituzionale regge lo stato nello spirito del repubblicanesimo, cioè agendo come se esistesse una divisione dei poteri e dichiarandosi pri-

⁶⁵ Ma cfr. *ibid.*, A 74 B 79 (Ak. VIII, 373).

⁶⁶ *Ibid.*, AB 12 (Ak. VIII, 346).

mo servitore dello stato; si dovrà intendere che un principe debba tener conto delle circostanze, per ragioni di prudenza, al fine di non far precipitare lo stato nell'anarchia. Si veda anche un passo altrove, là dove Kant parla, in nota, dell'opportunità di rinviare nel tempo la trasformazione di una costituzione dispotica in costituzione repubblicana, per evitare il pericolo di essere assorbita da altri stati, e così commenta: «Rientra nelle leggi permissive della ragione che si lasci sussistere un diritto pubblico viziato di ingiustizia fino a tanto che tutto sia maturo per una trasformazione radicale, oppure che alla maturità ci si avvicini con mezzi pacifici: e ciò perché una qualsiasi costituzione legale, anche se solo in piccolo grado conforme al diritto, è sempre migliore che la mancanza di ogni costituzione, e una riforma precipitata avrebbe come ultimo risultato l'anarchia. La sapienza politica (*Staatsweisheit*) pertanto, nello stato attuale delle cose, si farà un dovere di riformare lo stato in conformità all'ideale del diritto pubblico e utilizzerà le rivoluzioni, quando la natura stessa le provoca, non come pretesto per instaurare un dispotismo maggiore, ma come invito della natura ad attuare con riforma radicale una costituzione legale fondata sui principi di libertà»⁶⁷. Ricordiamo la quadripartizione dell'*Antropologia pragmatica*: un sistema dispotico, anche se con un grado minimo di diritto, è migliore dell'anarchia o della barbarie. Occorre prudenza, cioè saper conoscere le condizioni del mondo e la natura fenomenica degli uomini. Occorrerà passare dal dispotismo alla repubblica attraverso miglioramenti progressivi, anche prendendo occasione dalle rivoluzioni, che procedono dalla natura malvagia degli uomini. Una volta che la Provvidenza abbia provocato eventi come le rivoluzioni sarà dovere dei reggitori degli stati il trarne occasione per instaurare non già un dispotismo, ma un sistema migliore che preveda anche la libertà nel maggior grado compatibile con leggi coattive, e cioè una repubblica.

Un altro brano interessante, per illustrare l'esistenza di *leges praeceptivae latae*, si trova nello scritto del 1798 sul progresso. Kant sta parlando del diritto che ha un popolo ad una costituzione repubblicana, ma precisa (e non sembra un caso di cautela di fronte alla censura): «Non si vuol dire con ciò che un popolo che ha una costituzione monarchica (ma intendi: dispotica) debba per questo arrogarsi il diritto o anche solo nutrire il desiderio segreto di mutarla, poi-

⁶⁷ *Ibid.*, A 74 B 79 cit.

ché la sua grande estensione in Europa può consigliargli quella costituzione come la sola che gli permetta di sostenersi fra le potenze vicine»⁶⁸.

Ma è tempo di tornare alla nota della *Pace perpetua* sul sistema delle leggi. Vediamo qui fino a che punto si estenda lo spirito illuministico di Kant, la sua mente sistematica; e forse possiamo dire anche la sua mente astrattamente sistematica, cioè a-storica, giacché egli non pensa che dagli eventi e dalle novità della storia possa derivare una razionalità specifica, non prevedibile in un sistema puramente razionale; come invece penserà, pur muovendo da premesse kantiane, lo storicismo di Dilthey, secondo cui all'interno di ogni connessione storica e culturale c'è una razionalità specifica e concreta. Possiamo dunque riprendere il sistema kantiano delle leggi, in cui Kant prevede, oltre alle leggi prescrittive (*strictae* o *latae*) ed alle leggi proibitive (*strictae* o *latae*), anche l'esistenza di *leges permissivae generaliter*. La ragione kantiana aspira ad una sistemazione completa della condotta umana, che preveda i comportamenti imposti, i comportamenti vietati, i comportamenti permessi (o leciti: nel duplice senso, di cui oggi parlano i giuristi, di lecito previsto dalla legge e di lecito non previsto da alcuna legge ma soltanto ignorato). Perché il sistema giuridico possa diventare una scienza allo stesso livello di quelle matematiche, bisognerebbe trovare una formula che consentisse di dire quali comportamenti sono vietati, quali ordinati, quali consentiti. Ed invece, ora le leggi ci dicono soltanto che cosa è ordinato e che cosa è vietato, ma non ci dicono che cosa è semplicemente lecito.

Lasciamo parlare Kant: «Io ho voluto con ciò incidentalmente richiamare l'attenzione dei cultori del diritto naturale sul concetto di una *lex permissiva*, che si presenta spontaneo a una ragione sistematica, principalmente per il fatto che se ne fa uso frequente nelle leggi civili positive (statutarie), se pur con questa differenza: che la legge proibitiva sta per sé sola, mentre ciò che è permesso non è incluso in quella come sua condizione limitativa (come dovrebbe), ed è invece confinato tra le eccezioni»⁶⁹. Kant vorrebbe che ci fosse una formula, analoga a quella delle scienze matematiche, che sarebbe la vera, sola pietra di paragone per costruire una legislazione conseguente, senza di che la certezza del diritto, lo *jus certum*, rimarrà

⁶⁸ *Streit*, II, A 147 (Ak. VII, 86).

⁶⁹ *ZeF*, AB 16 (Ak. VIII, 348).

sempre un pio desiderio. Così Kant, di cui Hegel potrà ben dire che in lui l'illuminismo era divenuto metodico. E Kant continua con questa ultima osservazione, che merita un commento: «Altrimenti si avranno solo leggi generali (che valgono in generale), ma non avremo mai leggi universali (che valgono universalmente), come è richiesto dal concetto di legge»⁷⁰. È qui opportuna una precisazione linguistica. La lingua tedesca ha due parole, derivate dal latino come le nostre corrispondenti: *generell* (generale) e *universell* (universale), con distinti significati:

- *generell* è ciò che rimanda alla generalità empirica, cioè che si ripete per abitudine, ciò che ha validità soltanto empirica;

- *universell* è ciò che ha validità universale e necessaria, non secondo l'esperienza ma secondo la ragione, è ciò che ha assolutezza.

È da notare che la lingua tedesca ha anche un'altra parola, che esprime entrambi i tipi di validità: *allgemein* (di origine tedesca), che possiede entrambi i significati descritti dalle parole *generell* e *universell*; e in tal caso la distinzione dev'essere ricavata dal contesto, ed anche può rimanere un problema.

Questa distinzione fra *leges latae* e *leges strictae* è importante per far luce sul problema dei rapporti fra politica e morale. Noi sappiamo che la morale comprende, secondo Kant, la dottrina del diritto e la dottrina della virtù. Kant dice che la politica è applicazione della morale intesa come dottrina teoretica del diritto. Quindi l'uomo politico ha il compito di instaurare il diritto sulla terra, nel senso teoretico secondo cui il diritto è l'insieme delle condizioni che permettono il coesistere delle libertà, nel maggior grado compatibile con leggi; in questo senso, è come dire che la politica ha il compito di instaurare e di mantenere il sistema repubblicano. Ciò vuol dire altresì che la politica non deve occuparsi di instaurare la felicità sulla terra. Chi ciò pensasse, o i politici che agissero con quel fine, si renderebbe responsabile della peggior forma di dispotismo. La felicità è il soddisfacimento delle inclinazioni degli uomini⁷¹, che non sono valutabili universalmente perché ogni uomo ha le proprie inclinazioni e ha diritto di raggiungere la felicità come crede; il detentore del potere invece vorrebbe imporre a tutti il soddisfacimento di inclinazioni che gli appaiono degne secondo i suoi criteri di valutazione e secondo le sue proprie inclinazioni. A questo muoveva lo stato del

⁷⁰ *Ibid.*, AB 17 (Ak. VIII, 348).

⁷¹ *GM*, AB 12 (Ak. IV, 399).

benessere (*Wohlfahrtsstaat*), detto anche *imperium paternale* (diremmo oggi: stato paternalistico), nel senso che il detentore del potere tratta i propri sudditi come minorenni, ciò che è invece appropriato soltanto ad un padre (e in altro ambito, come vedremo, a Dio che è padre degli uomini). Gli uomini politici devono rispettare la libertà esterna dei loro sudditi: loro compito è quello di instaurare il diritto sulla terra, demandando ai singoli la possibilità di raggiungere la felicità nel modo in cui essi credono. Per adempiere al compito di instaurare il diritto (leggi: la libertà) sulla terra, l'uomo politico deve agire con prudenza; egli agisce in vista della meta che deve raggiungere, ma lo fa anche con prudenza, cioè conoscendo la natura fenomenica degli uomini. Quindi egli potrà rinviare l'applicazione delle leggi della ragione, e ciò farà scegliendo il tempo e le circostanze più favorevoli.

Ma per valutare appieno il problema del rapporto fra azione politica e realizzazione della felicità, non ci possiamo fermare a questa reciproca esclusione kantiana. È assolutamente proibito che gli uomini politici tendano a realizzare la felicità dei sudditi? Non si può essere così rigidi; è anzi un importante aspetto del pensiero di Kant la circostanza che egli affermi la liceità, che può essere anche doverosità, della realizzazione della felicità dei sudditi in quella misura, e non oltre, che è necessaria per rendere i sudditi contenti della situazione giuridica in cui vivono, cioè per rendere più stabile il diritto dello stato (che poi è la loro libertà), ovvero la costituzione (ciò che vale soprattutto nel caso di una costituzione repubblicana). Ed anche il decidere se queste misure miranti alla felicità rientrano tra quelle che mirano a rendere salda la costituzione, e non mirino invece a imporre la felicità ai sudditi, anche questa valutazione e decisione rientrano nello spazio della prudenza, che del resto è in Kant lo spazio della politica, i cui confini sono peraltro sempre rigorosamente stabiliti dalla legge morale, che è ambito della sapienza⁷².

⁷² [*adde*: inoltre, per l'art. 2 (ma l'interpretazione è dubbia), si può forse intendere che la ragione consente di procedere nel tempo in modo da dar vita a confederazioni di stati, che progressivamente diano vita a stati più ampi, fino a giungere alla instaurazione di una repubblica mondiale, che è il vero precetto della ragione. G.M.]

6. *La garanzia della pace perpetua: la Provvidenza*

Lo scritto sulla pace perpetua ha vari aspetti. Finora abbiamo preso in considerazione precetti morali derivanti dalla ragion pura nel suo uso teoretico: si tratta quindi di una parte della dottrina morale di Kant, quella parte della dottrina morale che si occupa del problema specifico di attuare un ordinamento politico che assicuri la coesistenza delle libertà individuali (il che, nel linguaggio kantiano, equivale a dire che dobbiamo realizzare il diritto). Ciò che vale per il singolo stato deve essere esteso all'intera terra, in modo che il diritto, ovvero la libertà garantita, regni su tutta la terra. Da questa realizzazione scaturirà come beneficio per tutti la pace perpetua. L'uomo è un essere libero, che va soggetto alle inclinazioni e che avverte la legge morale derivante dalla sua stessa ragione. Per questa loro duplice natura, gli uomini tendono alla realizzazione della legge morale, ma non giungono ad un completo adeguamento rispetto a questa, nella qual cosa consisterebbe la santità, non possibile agli uomini che sono sempre in lotta con le loro inclinazioni.

Per stare nel nostro tema, contando soltanto sui precetti morali – quali sono esposti dagli articoli preliminari e dagli articoli definitivi –, non potremmo avere nessuna sicurezza del raggiungimento della pace perpetua. Però l'attuazione della legge morale è soltanto un momento della dottrina di Kant: e la dottrina morale si regge come tale soltanto se postuliamo la libertà dell'uomo (da cui deriva la legge morale), l'immortalità dell'anima (perché l'uomo abbia di fronte a sé un'esistenza infinita) e Dio come garante supremo del sommo bene, cioè dell'assegnazione agli uomini, nella vita futura, di una felicità proporzionata alla virtù da loro esercitata nella vita terrena. Noi sappiamo che è dovere degli uomini, più volte ripetuto negli scritti politici, realizzare il sommo bene per quanto è possibile qui sulla terra; cioè che gli uomini siano, per quanto è a loro possibile, virtuosi e felici. Se gli uomini saranno virtuosi, il che dipende soltanto da loro, e se come tali saranno anche benevoli verso il loro prossimo, essi faranno in modo di favorire la felicità dei loro simili. Ma non tutto sarà nel potere degli uomini (si pensi alle catastrofi naturali), e ci sarà sempre bisogno di un intervento suppletivo del supremo garante: Dio, con la sua azione nella storia, cioè con la sua Provvidenza. E qui sulla terra, la Provvidenza di Dio garantirà il raggiungimento di un ordinamento cosmopolitico che assicuri la pace perpetua. Ciò non vorrà dire che il mondo sarà perfetto su questa

terra, ma vuol dire che vi sarà un ordinamento giuridico coattivo, che assicurerà il rispetto della libertà esterna. Questo non vorrà dire che ci sarà un miglioramento delle intenzioni, cioè una più larga presenza della virtù, vorrà dire invece che ci sarà un maggior rispetto della libertà esterna degli altri e quindi un miglioramento da un punto di vista giuridico, e non solo nei singoli stati ma su tutta la terra. Questa è la finalità, ovvero il teleologismo, presente nella storia umana.

Il «Primo Supplemento» ci porta appunto a combinare l'azione morale con la teleologia presente nella storia. Quindi, se nella prima parte dello scritto, composta dei vari articoli, eravamo nell'orizzonte teorico della *Critica della ragion pratica*, ora siamo invece in un orizzonte che ci presenta una finalità operante nel mondo, quale noi la individuiamo grazie alla nostra facoltà giudicativa (*Urteilkraft*), o Giudizio (e precisamente mediante il giudizio riflettente teleologico). Grazie a questo tipo di giudizio (l'altro, ricordiamo, è il giudizio estetico), noi scorgiamo la finalità operante nel mondo organico, ed in particolare la vediamo in quel superiore mondo organico, che è quello degli uomini. Più precisamente, noi scorgiamo nella natura uno scopo ultimo (*letzter Zweck*), o fine naturale, ed uno scopo finale (*Endzweck*), o fine morale. Per quanto attiene allo scopo ultimo: noi scorgiamo nella storia dell'umanità un progressivo aumento della civiltà, intesa come insieme delle produzioni dello spirito umano, dalle scienze alla tecnica, alle arti, a tutte le forme del sapere, e tutto ciò in quanto è garantito dalla cornice giuridica coattiva, progressivamente estendentesi a tutta la terra. Ma al di sopra di un tale scopo, o scopo naturale, c'è nel mondo qualcosa di superiore, che consiste nel regno della moralità intesa nel modo più comprensivo e cioè implicante il diritto e la virtù, e insieme a un tale regno della moralità vi sarà anche la felicità offerta a tutti gli uomini virtuosi nel sommo bene, con la garanzia divina. Ed un tale scopo morale è quello che Kant pone come scopo della creazione operata da Dio, e sopra il quale non c'è null'altro. Ricordiamo che scopo finale e scopo ultimo sono trattati da Kant, rispettivamente, nei §§ 83 e 84 della *Critica del Giudizio*, nei quali giustamente lo studioso francese Eric Weil vedeva il fondamento del pensiero politico di Kant (anche se con qualche esagerazione). Ci troviamo quindi di fronte alla convergenza della dottrina morale con la dottrina teleologica. Dio con la sua potenza, ovvero la Provvidenza, opera nella storia secondo fini che egli raggiunge utilizzando la natura stessa degli uomini, e ciò sen-

za che gli uomini stessi abbiano consapevolezza dei fini a cui servono. Ricordiamo che nello scritto del 1784, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, c'è il motivo dell'antagonismo e della insocievole socievolezza (*ungesellige Geselligkeit*): gli uomini sono egoisti ma per raggiungere i loro fini egoistici hanno necessità di vivere con gli altri, di utilizzare gli altri per raggiungere i loro scopi. Si ha quindi una socievolezza insocievole. Gli uomini, per raggiungere i loro fini comprendono che è loro interesse dar vita ad un ordinamento repubblicano, e più ampiamente ad un ordinamento cosmopolitico in cui le relazioni tra gli stati siano più sicure. La loro stessa natura, con l'istinto commerciale, fa loro capire che è opportuno avere contatti con tutti i popoli della terra, e che ci siano contratti giuridici fra tutti i popoli, cioè che si affermi uno spirito cosmopolitico. Riferendoci allo scritto kantiano del 1784, abbiamo fatto esempi di quella insocievole socievolezza onde gli uomini si accingano a vivere in una società civile, cioè a dar vita ad uno *jus civitatis*. Ora questa stessa Provvidenza utilizza le inclinazioni degli uomini, grazie anche alla guerra, per dar vita ad un diritto internazionale, *jus gentium*. E la stessa ragione mostra che è opportuno favorire la più ampia relazione universale tra gli uomini, cioè un diritto cosmopolitico, *jus cosmopoliticum*, animato da uno spirito cosmopolitico.

Kant, nel «Primo Supplemento», esemplifica l'azione della Provvidenza con riferimento (come egli fa anche altrove) alle tre parti del diritto pubblico, cioè il diritto dello stato, il diritto internazionale, il diritto cosmopolitico. È sempre la Provvidenza che opera utilizzando le inclinazioni degli uomini, si vale della loro stessa natura fenomenica, grazie alla quale gli uomini procedono secondo cause, in un modo naturale, secondo un ordine meccanicistico. E qui veniamo ad un altro aspetto: c'è una natura fenomenica degli uomini, per cui essi sono collocati entro una serie di cause che noi conosciamo grazie ai criteri della scienza. Questo è un settore nel quale è presente il risultato della prima *Critica*. Fino a che punto noi possiamo conoscere il meccanismo universale nel quale gli uomini sono collocati? Kant, con la prima *Critica*, ha fondato le pretese della scienza moderna: c'è un meccanicismo che procede secondo nessi causali (causa-effetto), e la nostra conoscenza scientifica oggettiva ci mostra questi stessi nessi causali. Ma possiamo noi giungere a comprendere la serie completa di questi stessi nessi causali? La prima *Critica* ci dice che noi non possiamo. Quindi abbiamo, in queste pagine kantiane

della *Pace perpetua*, una convergenza dei risultati delle tre *Critiche*. Nello scritto in polemica con Mendelssohn, Kant aveva scritto in questo modo: «È dalla natura, o piuttosto (visto che si esige una somma sapienza per attuare questo scopo) è solo dalla Provvidenza che possiamo aspettarci un risultato che abbracci il tutto e dal tutto scenda alle parti»⁷³. Nel «Primo Supplemento» invece si esprime così. La parola «*natura* è (...) se si tratta come nel nostro caso di teoria (non di religione), più conveniente per i limiti della ragione umana (...) e più *modesta* del termine Provvidenza»⁷⁴. Consapevoli dei limiti delle nostre capacità conoscitive, possiamo dire natura. Noi non possiamo presumere di poter conoscere in senso oggettivo e scientifico la causa suprema. Parliamo di Provvidenza se ci riferiamo a Dio che vede contemporaneamente ciò che noi distinguiamo in passato, presente e futuro; se siamo invece consapevoli dei nostri limiti diciamo natura, e in tal caso escludiamo il riferimento ad una somma sapienza come a causa suprema, e non pretendiamo di poterla conoscere in senso oggettivo.

Ciò che ci dà questa garanzia della pace perpetua è tale Provvidenza o natura (*natura daedala rerum*: la natura artefice di tutte le cose). Questa natura sa trarre dalle discordie fra gli uomini la concordia, dalla loro insocievolezza la socievolezza. Negli scritti kantiani tuttavia, col passare degli anni, Kant parla meno di natura e più di Provvidenza, come accade nella *Religione* e nello scritto sul *Progresso*. E quando parla di Provvidenza e di Dio, Kant non parla nel senso della conoscenza scientifica ma nel senso della conoscenza a fini pratici, basata su postulati⁷⁵ e col tempo anche sul giudizio riflettente. Nella *Pace perpetua* Kant parla in questo modo della maggior modestia del termine natura; ma in altre parti anche di Provvidenza. Destino (*Schicksal*) invece è parola da evitare; giacché la natura «è denominata destino in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente che opera secondo leggi proprie a noi ignote»⁷⁶; noi parliamo infatti di destino come se potessimo dominare un mondo di necessità e meccanicismo universali, secondo il quale stabilire ciò che noi facciamo, siamo e saremo sempre: ci riferiamo [in tal modo] a ciò che è necessario, per cui la nostra azione non è libera, ma è necessitata, co-

⁷³ *Gemeinspruch*, A 278 (Ak. VIII, 310).

⁷⁴ *ZeF*, AB 51-52 (Ak. VIII, 362).

⁷⁵ *KPV*, A 224 ss (Ak. V, 124 ss).

⁷⁶ *ZeF*, AB 47 (Ak. VIII, 361).

me connessione universale, come meccanicismo universale nel quale siamo inseriti. Dio come causa prima ha provocato una serie di eventi tra loro collegati tramite una serie di nessi causali dove c'è un avvenimento che provoca altri avvenimenti (causa, causa efficiente, *nexus effectivus*). Questo è il nesso di causa ed effetto. Da questo si distingue il *nexus finalis*, secondo il quale un evento del mondo umano può grazie alla libertà raggiungere un fine: se provoco un fine io provoco un evento, ma lo provoco grazie alla mia libertà. Il *nexus effectivus* rimanda alla necessità, il *nexus finalis* rimanda alla libertà. Se noi parliamo di destino vediamo il mondo come tutto retto da meccanicismo, ed un tale mondo è a noi ignoto. Noi sappiamo (grazie alla prima *Critica*) che è al di sopra dei nostri poteri affermare che il mondo è soltanto necessità e meccanicismo; nella dialettica trascendentale Kant contrappone due affermazioni tra loro opposte: una secondo cui il mondo opera soltanto secondo nessi causali (tesi) ed una secondo la quale il mondo opera anche secondo nessi finali ovvero secondo libertà (antitesi). La natura umana finita non può pronunciarsi su nessuna di queste tesi in contrasto; e destino allude ad un meccanicismo universale per cui non ci sarebbe libertà degli uomini. Qui giunge la prima *Critica*; ma noi sappiamo che la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del Giudizio* pongono anche l'azione libera degli uomini, Dio come supremo garante, ed il finalismo operante nel mondo, che tende ad uno scopo finale di ordine morale. Quindi la *Critica del Giudizio*, andando oltre i risultati della prima *Critica*, ci insegna che accanto al mondo dei nessi causali, conosciuto dalla scienza con certezza oggettiva, c'è anche il regno della libertà. Noi non conosciamo questa finalità con la certezza oggettiva che è propria della scienza, però la nostra facoltà giudicativa ci mostra tale finalità, che noi supponiamo, perché altrimenti il nostro desiderio di conoscenza rimarrebbe insoddisfatto. C'è qui, secondo la *Critica del Giudizio*, la complementarità di spiegazione meccanicistica causale e di comprensione del mondo secondo fini.

C'è un paragrafo che ha avuto grande efficacia nel mondo romantico, il § 78, dal titolo «Dell'unione del principio del meccanicismo universale della materia con il principio teleologico nella tecnica della natura». Questi due principi coesistono, sono uniti, altrimenti non possiamo comprendere la realtà. Scrive Kant: «È della massima importanza per la ragione non perdere di vista il meccanicismo negli eventi naturali e non trascurarlo nella spiegazione, perché senza il principio meccanicistico non si può affatto arrivare a com-

prendere la natura delle cose. (...) D'altra parte però è una massima egualmente necessaria per la ragione non trascurare il principio dei fini introdotto nella natura poiché se esso non ci fa meglio comprendere il modo di formarsi di questi è però un principio euristico per ricercare le leggi particolari della natura»⁷⁷ (cioè per ampliare questa stessa conoscenza meccanicistica che Kant ha detto indispensabile). Dovremo quindi procedere ad aumentare la nostra conoscenza del mondo secondo meccanicismi causali. Però noi non giungeremo mai, per la finitezza dei nostri strumenti conoscitivi, ad una spiegazione universale. È quindi necessario supporre una finalità operante nel mondo: «Noi non sappiamo fin dove si estende il mondo della spiegazione meccanica possibile e solo questo è certo che per quanto lontano possiamo arrivare per questa via sarà sempre insufficiente alla nostra natura. Pertanto quei principi noi dobbiamo subordinarli tutti ad un principio teleologico»⁷⁸. Quindi per quanto noi procediamo nella nostra comprensione meccanicistica del mondo, per quanto la conoscenza fisica progredisca, non potremo mai giungere ad una spiegazione meccanicistica universale, avremo sempre bisogno di un principio che la integri e che sia esso stesso di aiuto per l'estensione della conoscenza meccanicistica. Scriveva Dilthey: «Il mistero della vita esisterà sempre. La nostra conoscenza scientifica procederà sempre ma il mistero della vita rimarrà»⁷⁹. Retrocederà sempre, senza mai scomparire. Questo finalismo ce lo insegna la facoltà giudicativa. Esso ci aiuta ad intendere il mondo meccanicistico ed è necessario integrare la conoscenza meccanicistica con la introduzione di un finalismo. Rendiamo con supporre, supposizione, le parole tedesche *annehmen*, *Annahme*. Sono parole più modeste che non conoscere, conoscenza.

Vediamo le seguenti affermazioni kantiane: «La qual Provvidenza noi propriamente non *conosciamo* nella costituzione della natura e neppure possiamo *dedurla* da questa, ma, come in ogni rapporto della forma delle cose col fine in generale, possiamo e dobbiamo necessariamente solo *supporla* per formarci un concetto della sua possibilità in analogia alle operazioni dell'arte umana»⁸⁰. Come il poeta

⁷⁷ KU, B 354-55 (Ak. V, 410-411).

⁷⁸ *Ibid.*, B 362-363 (Ak. V, 415).

⁷⁹ [P.d.G.M.]; cfr. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII, 224; XIX, 346-347 [N.d.C.].

⁸⁰ ZeF, AB 48-49 (Ak. VIII, 362).

intuisce qualcosa nell'opera d'arte, così noi possiamo pensare nella natura ad un grande architetto. Ma rappresentare lo scopo finale (morale) del mondo comporta il problema della concordanza di questo fine presente nella storia dell'umanità con il nostro agire morale. Dio tende a questo ordinamento cosmopolitico, noi siamo indotti a realizzarlo, ma sappiamo se c'è concordanza tra questo finalismo e l'azione morale? Rappresentarci se c'è questa concordanza (come si esprimeva la polemica con Mendelssohn: dobbiamo agire moralmente, ed *in subsidium* confidare nella Provvidenza), se sotto l'aspetto teoretico, cioè secondo la conoscenza scientifica, è temerario, sotto l'aspetto pratico è idea dogmatica che ha un buon fondamento. Ciò che dal punto di vista teoretico è impresa temeraria, dal punto di vista pratico è idea che procede secondo argomentazioni fondate e tra loro collegate. Kant ha delle oscillazioni nell'uso del termine 'teoretico': generalmente è riferito alla teoria della conoscenza, ma altrove è usato in altri contesti. Leggiamo per esempio: «Non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina applicata del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica...»⁸¹. «È pertanto un principio non solo ben intenzionato e sotto l'aspetto pratico raccomandabile, ma anche, a dispetto degli increduli, valido per la teoria più severa, che la specie umana ha sempre progredito verso il meglio e progredirà ancora in avvenire»⁸². E dopo un passo da noi sopra citato, leggiamo: «Ma rappresentarsi il rapporto e la concordanza col fine che la ragione immediatamente ci prescrive (si intende, il fine morale) è un'idea che, se sotto l'aspetto *teoretico* è temeraria, sotto l'aspetto pratico (ad esempio in rapporto al concetto del dovere *della pace perpetua*, per far servire ad essa il suddetto meccanismo della natura) è idea dogmatica e ha un buon fondamento della sua realtà»⁸³. C'è inoltre la lunga nota in cui Kant si sofferma sulla nozione di Provvidenza, che pure dobbiamo prendere in esame.

7. Provvidenza e teodicea

La finalità presente nella storia ha bisogno di un supremo garante. È Dio con la sua Provvidenza che guida la storia del mondo e che vie-

⁸¹ *Ibid.*, A 66-67 B 71-72 (Ak. VIII, 370).

⁸² *Streit*, II, A 151 cit. (Ak. VIII, 88 cit.).

⁸³ *ZeF*, AB 51 (Ak. VIII, 362).

ne in aiuto agli uomini, i quali con la loro azione morale tendono a realizzare la pace perpetua. Si ha quindi la convergenza dell'azione morale degli uomini, che da sola è insufficiente, con la finalità ispirata nella storia umana dalla Provvidenza. Sappiamo altresì che il § 78 della *Critica del Giudizio* parla del rapporto necessario tra meccanicismo e finalismo. La Provvidenza dunque utilizza questo meccanicismo universale per raggiungere i propri scopi. Vediamo ora le precisazioni di Kant in una lunga e importante nota sulla Provvidenza, che è inserita nella *Pace perpetua*⁸⁴.

Scrivo in proposito Kant: «Nel meccanicismo della natura al quale l'uomo (come essere sensibile) appartiene, si rivela una forma, che sta a fondamento della sua esistenza, forma che non possiamo concepire se non supponendo il fine posto da un autore del mondo che la determini in precedenza»⁸⁵. Quindi c'è un meccanicismo della natura e noi non possiamo prescindere da esso – così il § 78 della *Critica del Giudizio* –, anzi dobbiamo farne uso nella ricerca scientifica, e proprio per poter estendere la spiegazione meccanicistico-causale. Un simile fine, posto all'interno della natura umana, di cui Dio è supremo garante, è quello del raggiungimento di una società cosmopolitica che faccia valere universalmente il diritto, come già si esprimeva lo scritto del 1784.

Troviamo varie distinzioni della Provvidenza:

– *Providentia conditrix*; questa Provvidenza ha creato il mondo, ma essa continua anche dopo la creazione del mondo, e guida anche gli uomini nella loro storia. Si chiama allora:

– *Providentia gubernatrix*, in quanto governa saggiamente la natura secondo una finalità in essa operante.

Questo aspetto, di una Provvidenza che crea e che governa il mondo, è collegato ad un importante problema filosofico di grande rilievo, che è trattato alla conclusione della 'prima' «Appendice» alla *Pace perpetua*⁸⁶; alludiamo al problema della Teodicea. Esso fu dibattuto a lungo nel Settecento. Il termine 'teodicea' fu coniato da Leibniz, che nel 1710 pubblicò uno scritto dal titolo *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Il termine 'teodicea' allude al problema della giustificazione dell'azione di Dio da parte della ragione (da *theos* = Dio, e *dike* =

⁸⁴ *Ibid.*, AB 48-51 (Ak. VIII, 361-362).

⁸⁵ *Ibid.*, AB 48 (Ak. VIII, 361, 5-8).

⁸⁶ *Ibid.*, A 90 B 95 (Ak. VIII, 380).

giustizia). Leibniz affrontava il problema e lo risolveva affermando che Dio, fra tutti i mondi possibili, ha creato il migliore; e che l'impasto di bene e di male che è nel mondo da noi conosciuto è quello che assicura la migliore qualità del nostro mondo di fronte a qualsiasi altro mondo possibile. Lo stesso Kant, nel 1791, aveva pubblicato un saggio dal titolo *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici nella teodicea*. Secondo i principi della sua filosofia teoretica, Kant affermava che è impossibile raggiungere risultati nella teodicea, che va al di fuori dei poteri limitati della nostra ragione, la quale non può conoscere Dio e i suoi disegni. Qui, nel breve cenno che troviamo nella *Pace perpetua*, Kant distingue due aspetti del problema. Per ciò che concerne la *providentia gubernatrix*, che è il problema in cui rientra la finalità della pace perpetua, Kant afferma qui che «la Provvidenza nel corso del mondo è così giustificata; poiché il principio morale nell'uomo non si estingue mai, la ragione pragmatica, che mira all'attuazione delle idee giuridiche secondo quel principio, cresce continuamente col progredire della civiltà, ma con essa cresce anche la colpa di coloro che commettono quelle trasgressioni»⁸⁷. Ma Kant prosegue affermando, in coerenza con il suo pensiero nelle questioni riguardanti la conoscenza, che il problema della creazione, cioè perché mai Dio abbia creato «simile razza di esseri perversi» e l'abbia posta sulla terra, questo problema sembra sfuggire a qualsiasi tentativo di teodicea. E Kant conclude questa digressione riaffermando la propria cautela critica: «Ma questo punto di vista nel giudicare è per noi troppo alto, perché possiamo applicare sotto l'aspetto teoretico i nostri concetti (di sapienza) alla potenza suprema a noi impenetrabile»⁸⁸. Ciò è vero per quanto riguarda la *providentia conditrix*, resta invece una risposta positiva al problema della teodicea ristretto alla razionalità della storia del mondo: qui possiamo supporre, presumere, intravedere, una presenza di Dio che guida la storia verso il fine di una società cosmopolitica che conceda al mondo la pace perpetua. Poiché il principio morale non si estinguerà mai, e l'uomo avvertirà sempre la legge morale entro di sé, allora, con il progredire della civiltà anche la ragione pragmatica (cioè la ragione che mira al raggiungimento di scopi, ossia che risponde a imperativi ipotetici e precisamente pragmatici, cioè della felicità) si perfezionerà e mirerà ad attuare l'idea del diritto secondo quel principio giu-

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, A 90 B 96 (Ak. VIII, 380).

ridico. Si noti che qui Kant parla di un progresso dal punto di vista del diritto, e non della virtù. Secondo Kant ci sarà un progresso nella storia, ma soltanto dal punto di vista della organizzazione giuridica, nel senso di una società cosmopolitica. Diventeranno pacifici i rapporti esterni fra gli uomini, senza che gli uomini diventino necessariamente anche virtuosi (vedremo meglio questo aspetto del problema trattando dello scritto sul progresso e precisamente del suo § 9). Una simile affermazione si può fare guardando ai segni che ci sono offerti dalla storia dell'umanità. E tra questi segni (detti da Kant «segni prognostici», cioè che ci permettono di pronosticare il futuro dell'umanità), Kant pone in prima linea l'entusiasmo che gli uomini, come semplici spettatori, hanno provato di fronte alla rivoluzione francese. Ma di ciò in seguito.

Fin qui Kant ha considerato la Provvidenza che agisce secondo fini generali. Nella nota sulla Provvidenza, vedemmo infatti la distinzione fra *providentia conditrix* e *providentia gubernatrix*, che è una distinzione sempre interna alla Provvidenza che agisce secondo fini generali. Accanto a questa, egli prosegue, si pone anche una Provvidenza rivolta alla realizzazione di fini particolari, cioè relativa a classi di oggetti, ed è detta *providentia directrix* (direttrice). Kant invece esclude che si possa parlare di una Provvidenza che si riferisce ad avvenimenti singoli, e che meglio si chiama *directio extraordinaria*. Qui Kant allude alla credenza nei miracoli, che egli esclude come «stolta presunzione dell'uomo», con intento che è «assurdo e temerario, per quanto pio ed umile possa essere il linguaggio al riguardo»⁸⁹.

Interessano invece le distinzioni che seguono. Da un punto di vista metodologico Kant introduce qui la distinzione tra una Provvidenza *formaliter* considerata, come quella di cui fin qui si è parlato, e una Provvidenza *materialiter* considerata, cioè indirizzata agli oggetti, della materia, su cui essa si esercita. Kant, in proposito, giudica «falsa e contraddittoria» una distinzione tra Provvidenza universale e particolare: quale si avrebbe se si distinguesse fra l'azione rivolta al genere degli esseri e quella rivolta ai singoli esseri; giacché, osserva Kant, la Provvidenza è detta universale appunto perché nessun singolo possa esserne escluso. Riconduce questa distinzione a quella tra una Provvidenza ordinaria e una Provvidenza straordina-

⁸⁹ *Ibid.*, AB 48 (Ak. VIII, 361).

ria, che è distinzione interna alla Provvidenza *materialiter* considerata; e che Kant ritiene corrispondere invece alla distinzione, *formaliter* considerata, tra Provvidenza ordinaria e straordinaria (secondo il modo in cui essa attua i suoi disegni; ad esempio, rispettivamente: «Il morire e il rinascere annuo della natura secondo il variare delle stagioni»; «il trasporto del legname alle coste glaciali, dove esso non può crescere, mediante le correnti marine, in aiuto agli abitanti del luogo, che senza di esso non potrebbero vivere»)⁹⁰. Non tutte queste distinzioni hanno interesse per noi, che ci occupiamo della filosofia politica di Kant e non della sua filosofia della religione di per sé, ma solo in quanto influisce sulla trattazione del problema politico.

Sono invece importanti per noi alcune considerazioni, che Kant fa nella seconda metà di questa densissima nota: dove troviamo cenni sui punti di vista che ci devono guidare e che derivano distintamente dalle tre *Critiche*. Si ha qui una riaffermazione di quella convergenza delle tre *Critiche*, che abbiamo constatato in altre occasioni per la trattazione del problema politico.

A) Per stare all'esempio kantiano, c'è una causa efficiente, la corrente che porta gli alberi, ma noi non possiamo prescindere da una considerazione finalistica della natura, quindi possiamo supporre una finalità che regge il mondo. Questo diceva, come sappiamo, il § 78 della *Critica del Giudizio*, già nel 1790, dunque cinque anni prima della *Pace perpetua*, nella quale Kant scrive: «In questo caso, sebbene noi possiamo ben spiegare la causa fisico-meccanica del fenomeno (i boschi che ricoprono nei paesi temperati le rive dei fiumi, nei quali cadono gli alberi che dalla corrente del Golfo sono trasportati lontano), non dobbiamo però trascurare la causa teleologica, che rivela la sollecitudine di una mente saggia che comanda alla natura»⁹¹. Quindi, dobbiamo tenere per ferma la complementarità di meccanicismo e finalismo.

B) Qui Kant fa poi una lunga e complessa osservazione. Osserva che nel nostro modo di esprimerci è diffusa l'idea di un concorso divino; cioè, si pensa all'azione degli uomini, per esempio al medico che cura il paziente; ma oltre questa azione – possiamo dire oltre questa causa efficiente –, occorre pensare al concorso di un'altra causa efficiente, cioè all'azione di Dio che ha creato il mondo e quin-

⁹⁰ *Ibid.*, AB 49 (Ak. VIII, 361).

⁹¹ *Ibid.*

di anche il medico. Questa teoria, che Kant rifiuta⁹², si basa sul concorso dell'altra causa efficiente. Un simile modo di pensare è in sé contraddittorio; noi non possiamo pensare nei termini di un meccanicismo universale. Se diciamo: c'è un'azione del medico che cura il paziente, Dio è causa del medico, allora noi tendiamo a conoscere tutto il mondo in termini di meccanicismo universale, e ciò è al di là della nostra ragione.

Possiamo anche ipotizzare questo: inserire il medico in una serie di cause naturali, e porre Dio a capo di tutto ciò che accade nel mondo. Anche in questo caso noi tenderemmo a dare una spiegazione meccanica di tutto ciò che accade nel mondo. Sono tentativi condannati a fallire. Certamente, meno ancora possiamo dire: c'è l'azione dell'uomo e insieme a questa c'è il concorso causale di Dio. Ciò è in sé contraddittorio – pensare all'azione di un singolo, che opera nel mondo (il medico), e pensare insieme alla necessità di un concorso causale di Dio; una posizione del genere si autodistrugge.

C) Quello che si può affermare, e per Kant si deve affermare, è invece: c'è un concorso della nostra azione morale di uomini singoli con l'attuazione dell'onnipotenza di Dio. In questo caso, il concetto di un *concursum* divino è non soltanto corretto ma anche necessario. Noi sappiamo che la *Critica della ragion pratica* affermava la doverosità morale dei comportamenti posti dalla ragione come imperativi. Sappiamo che l'uomo è un essere fenomenico, soggetto alle inclinazioni, e non potrà giungere ad un'adeguazione completa della legge morale. Quindi, per stare nel nostro campo, gli uomini sono tenuti a realizzare la pace perpetua, però, siccome sono esseri fenomenici finiti, e non santi, non possiamo affermare con certezza che dalla libertà degli uomini derivi il raggiungimento della pace perpetua. Occorre la garanzia di una mente saggia che concorra con l'azione degli uomini, e che inserisca il finalismo nella natura. Qui constatiamo la convergenza della *Critica della ragion pratica* e della *Critica del Giudizio*: la nostra azione morale non è sufficiente; occorre un concorso divino che, operando finalisticamente attraverso il meccanicismo delle inclinazioni umane, giunge in concorso alla nostra imperfezione. Leggiamo a questo proposito le parole di Kant: «Ma sotto l'aspetto pratico-morale, che è rivolto internamente al soprasensibile (...), il concetto del *concursum* divino è non solo giusto,

⁹² *Ibid.*, AB 50-51 (Ak. VIII, 361-362).

ma anche necessario, purché sia ben chiaro che con ciò nessuno debba tentare di spiegare una buona azione (come fenomeno fisico): che sarebbe una pretesa di conoscere teoreticamente il soprasensibile e come tale è assurda»⁹³.

Chiarificazione Prima abbiamo considerato il problema del far confluire due cause singole in una spiegazione meccanicistica. Non c'è inibito pensare una spiegazione del mondo in termini meccanicistici, ma dobbiamo farlo o partendo da Dio o partendo dal medico. Quel che è contraddittorio è il pensare che Dio concorre come causa efficiente all'azione del medico che già è causa efficiente. Ma si può parlare di *concursum* in altro senso. Noi tendiamo alla pace perpetua, ma non possiamo affermare la certezza del risultato muovendo dalla sola azione morale degli uomini; Dio verrà allora in aiuto alla nostra imperfezione. In questo caso si avremo il concorso dell'azione divina che opera nel mondo, però saremo sul terreno pratico-morale, non sul piano della certezza scientifico-teoretica.

Quindi possiamo dire che la Provvidenza agisce in aiuto del mondo degli uomini. Vediamo le righe conclusive di questo «Primo Supplemento», che nella loro densità teorica ci fanno ripercorrere la convergenza dei risultati delle tre *Critiche*.

«In questo modo la natura,
– col meccanismo stesso delle tendenze umane, garantisce la pace perpetua, con una sicurezza che certo non è sufficiente a farne *presagire* (teoreticamente) l'avvento, (*Critica della ragion pura*)

– ma che però basta al fine pratico di farci un dovere di adoperarci a questo scopo (*Critica della ragion pratica*)
– (che non è semplicemente chimerico)».
(*Critica del Giudizio*)⁹⁴

In questo periodo ci sono molte premesse a cui Kant è giunto con le tre *Critiche*. La natura, o Provvidenza, sfrutta le inclinazioni, le tendenze umane, il meccanicismo che procede per causa ed effetto, e lo sfrutta per raggiungere il proprio fine (la pace perpetua). Ciò non è sufficiente a far prevedere teoreticamente l'avvento di una società cosmopolitica. Questo argomento sarà trattato specificamente

⁹³ *Ibid.*, AB 51 (Ak. VIII, 362).

⁹⁴ *Ibid.*, A 64-65 B 66 (Ak. VIII, 368).

nello scritto del 1798 sul *Progresso*. Come leggeremo all'inizio dello scritto sul progresso, per quanto riguarda il mondo naturale, noi possiamo predire secondo leggi naturali note (ad esempio, le eclissi di sole o di luna): avremo una certezza teoretica, oggettiva, scientifica⁹⁵. È la storia che Kant chiamerà predicente in senso stretto: «Nel mondo degli uomini invece non abbiamo nulla di una simile certezza»⁹⁶. Avremo di fronte a noi eventi storici, che ci permetteranno di pronosticare l'avvento di una società cosmopolitica secondo ragione. È una storia priva della certezza della legge naturale. Kant la chiamerà *storia pronosticante*. Noi, riflettendo sulla storia umana e scorrendo in essa la presenza di una finalità, abbiamo elementi bastanti ad adoprarci a questo stesso scopo con la nostra azione morale (convergenza della *Critica del Giudizio* e della *Critica della ragion pratica*). L'affermazione del raggiungimento di questo scopo non è teoreticamente fondata (ce lo vieta la *Critica della ragion pura*), ma non è neppure una chimera, un sogno, un vaneggiamento.

La parte del «Primo Supplemento» che non è stata fatta oggetto di commento è stata fatta oggetto di accenni ad altro proposito. Che cosa dice Kant? Mostra come la Provvidenza agisce sfruttando il meccanicismo, e lo mostra esemplificando con riguardo al diritto interno, al diritto internazionale, al diritto cosmopolitico.

1) Per quanto riguarda il diritto interno⁹⁷: l'egoismo stesso degli uomini li spinge a garantirsi reciprocamente, e a garantirsi in un sistema repubblicano. Con ciò abbiamo la divisione dei poteri, la rappresentanza politica entro il potere legislativo. È il sistema giuridico che meglio garantisce la libertà degli uomini. Kant fa qui una celebre osservazione: è stato detto che la repubblica è un sistema che si addice agli angeli, e certamente per gli angeli è degna soltanto la repubblica. Però Kant aggiunge: questo stesso sistema è adatto anche ad un popolo di diavoli, purché intelligenti. Quindi anche per una «razza perversa» come è quella degli uomini (così altrove Kant, in un passo della *Pace perpetua* verso la fine della 'prima' «Appendice»)⁹⁸, i quali, poiché sono intelligenti, accetteranno questa forma di convivenza, non per una scelta morale ma perché ad essa saranno spinti dalle loro stesse inclinazioni egoistiche e meccanicistiche, manovra-

⁹⁵ *Streit*, II, A 131 (Ak. VII, 79).

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *ZeF*, A 59 B 60 ss (Ak. VIII, 365 ss).

⁹⁸ *Ibid.*, A 90 B 96 cit.

te dalla Provvidenza. La Provvidenza sfrutta il meccanicismo – in questo caso le inclinazioni perverse degli uomini – per raggiungere il proprio fine. Anche un'associazione a delinquere come la mafia vive meglio se garantita dalle garanzie repubblicane che se sottoposta a un sistema dispotico.

2) Per quanto riguarda il diritto internazionale⁹⁹. Si tratta qui del passo sul quale ci siamo più volte intrattenuti, che a prima vista appare in contraddizione con l'art. 2 per quanto riguarda il fine della preferibilità secondo ragione della *civitas gentium*, e precisamente della sua forma repubblicana, la repubblica mondiale. Afferma Kant, ma pensando alla *civitas gentium* come *monarchia universalis*, che essa può portare al dispotismo, e quindi all'anarchia. Meglio allora, scrive Kant, il diritto internazionale come *jus belli*: e noi qui possiamo intendere, per sanare la contraddizione, che un tale diritto internazionale avrà pur sempre delle isole di libertà, ovvero delle repubbliche, o dei dispotismi che possono esser retti nello spirito del repubblicanesimo, i quali saranno pur sempre un esempio agli altri stati, mentre un dispotismo universale può degenerare in un'anarchia totale, senza più alcuna parte retta secondo principi di diritto. Qui Kant afferma che i popoli, per le loro differenze di lingua e di religione, sono tra loro in rapporto insocievole, e quindi eviteranno il dispotismo, e tuttavia tenderanno a un orizzonte di pace, sia pure nei «contrastati della più viva emulazione»¹⁰⁰. – Questo passo è interessante perché costituisce un'espressione del pensiero kantiano che può apparir favorevole alla confederazione di popoli più che alla *civitas gentium*, e forse si muove ancora nell'orizzonte della *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, del 1784. Ma si può anche pensare questo passo come influente ai fini della scelta favorevole ad una repubblica mondiale.

3) Per quanto attiene al diritto cosmopolitico¹⁰¹. Qui Kant adduce lo spirito del commercio e la forza del denaro come cause meccaniche sfruttate dalla Provvidenza in favore del cosmopolitismo. Si noti anche qui la simmetria con le tre parti del diritto pubblico e quindi anche con i tre articoli definitivi del nostro testo principale.

⁹⁹ *Ibid.*, A 62 B 63 ss (Ak. VIII, 367 ss).

¹⁰⁰ *Ibid.*, A 63 B 65 (Ak. VIII, 367).

¹⁰¹ *Ibid.*, A 64 B 65 ss (Ak. VIII, 368 ss).

8. Sapienza e prudenza

Elenchiamo questa coppia di termini nelle varie lingue che ci interessano.

<i>sophia</i>	<i>phrónesis</i>
<i>sapientia</i>	<i>prudentia</i>
<i>Weisheit</i>	<i>Klugheit</i>
<i>sapienza</i>	<i>prudenza</i>

Questi concetti sono tornati di moda, e si usa citarli prevalentemente in lingua greca. Siamo infatti in un periodo che, da alcuni decenni, è stato detto di riabilitazione della filosofia pratica, una tendenza che ha avuto sviluppo soprattutto in Germania, ma che si è estesa ad altri ambienti culturali, compresa l'Italia. Ci sono stati ritorni alla filosofia pratica di Aristotele e alla filosofia pratica di Kant. È ritornata l'attenzione alla razionalità interna ai comportamenti umani, ossia alle cose che accadono in un modo ma che potrebbero accadere in altro modo, alle cose che non sono rette da una causalità necessaria. È questo campo delle azioni umane in cui interviene la prudenza, la saggezza pratica.

La 'prima' «Appendice» della *Pace perpetua* è intitolata «Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua». Sono pagine difficili, non sempre chiare, ma il loro argomento è importante. Si tratta sempre del rapporto tra morale e politica, che è ricondotto a quello tra sapienza e prudenza. La morale è il regno della sapienza, la politica è il regno della prudenza; ma la prudenza – in Kant – deve essere sottomessa alla sapienza, la politica alla morale. In Aristotele, la sapienza, *sophia*, è la conoscenza delle cose ultime. Anche nel linguaggio della Chiesa la sapienza attiene alla contemplazione, vive dall'eternità presso Dio, ed è uno dei sette doni dello Spirito Santo, sulla base di un passo del profeta Isaia¹⁰². La prudenza, *phrónesis*, è in Aristotele la saggezza in ordine alle cose umane, che deriva dall'osservazione dell'andamento del mondo. Nella Chiesa la prudenza è una delle quattro virtù cardinali (accanto a giustizia, forza, temperanza), che devono caratterizzare l'uomo giusto nella sua condotta. Ora, la politica è tradizionalmente il terreno della prudenza, e un politico imprudente non è un buon politico, qua-

¹⁰² Is., 11, 2-3.

lunque sia la causa che egli segue. Ma con Kant la prudenza è sì necessaria all'uomo politico, ma da sola non basta a fare un buon politico dal punto di vista della ragion pura pratica; la prudenza deve essere infatti subordinata alla sapienza.

Ricordiamo l'insegnamento dello scritto kantiano del 1793: ciò che vale in teoria vale anche nella pratica, affermare il contrario non è degno della filosofia, e tanto più nelle materie morali. Ora, la politica per Kant è sottoposta alla morale, come la prudenza è sottoposta alla sapienza. Vediamo come si esprime esattamente Kant, che però non spiega qui compiutamente il proprio pensiero: «Non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina applicata (*ausübende*) del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non v'è conflitto fra pratica e teoria)»¹⁰³. Per intendere correttamente queste parole, ricordiamo la suddivisione interna della *Metafisica dei costumi*, in dottrina del diritto e dottrina della virtù. Si tratta in entrambi i casi di dottrina morale, ma nell'un caso regolante gli aspetti esterni dell'azione umana, nell'altro caso gli aspetti interni. La morale come dottrina del diritto implica il rispetto della libertà esterna degli uomini: si tratta anche qui di imperativi categorici della ragion pratica, e chi esercita la politica deve aderire con la sua coscienza a questi imperativi. C'è inoltre la morale come dottrina della virtù, che si occupa dell'adesione interiore alla legge morale, sia essa rivolta alla libertà esterna degli uomini, sia essa rivolta ad altri aspetti della vita del soggetto morale (le benevolenza verso il prossimo: il buon samaritano!; il rapporto con Dio; la disciplina della propria condotta come singoli, indipendentemente dal rapporto con gli altri). Ora, quando noi parliamo di rapporto della politica con la morale, dobbiamo stare attenti a quale parte della morale ci rivolgiamo; cosa che Kant non dice con chiarezza.

Se noi diciamo che la politica è dottrina applicata della morale come dottrina teoretica del diritto, dobbiamo [prestare attenzione] a una duplice distinzione: 1) della morale come dottrina del diritto dalla morale come dottrina della virtù (morale che regola i rapporti con la libertà esterna degli uomini, morale che regola la vita interiore del soggetto); 2) del diritto come dottrina teoretica dal diritto come dottrina empirica, che si occupa del diritto come esiste di fatto

¹⁰³ ZeF, A 66-67 B 71-72 cit.

fra gli uomini, anche se talora non risponde alle esigenze della ragione. È l'oggetto di studio dei giuristi di mestiere, che non sono anche filosofi. Pertanto, quando noi diciamo che la politica è dottrina applicata del diritto come dottrina teoretica, vogliamo dire che compito della politica, e quindi dell'uomo politico, è applicare l'insegnamento fondamentale della dottrina morale come dottrina teoretica del diritto, che si può riassumere nella definizione del diritto data più volte da Kant, come «insieme delle condizioni grazie alle quali l'arbitrio dell'uno possa coesistere con l'arbitrio dell'altro nella maggiore misura compatibile con leggi pubbliche»¹⁰⁴. Vogliamo dire che l'uomo politico ha il suo compito nella preservazione del massimo di libertà possibile tra i suoi sudditi; cioè, in termini istituzionali, l'uomo politico dovrà assicurare l'ordinamento repubblicano, e finché questo non è possibile, reggere lo stato, anche se ancora istituzionalmente dispotico, nello spirito del repubblicanesimo. L'uomo politico potrà aderire interiormente a questa legge della ragion pura pratica, ed allora sarà anche virtuoso, ma potrà anche aderirvi esteriormente, ed essere interiormente ipocrita e magari corrotto, purché ciò non incida sulla libertà esterna dei suoi simili. Inoltre, dicendo che la politica è dottrina applicata del diritto come dottrina teoretica, noi distinguiamo l'uomo politico dal giurista di mestiere, che si limita ad applicare le leggi, senza domandarsi se siano giuste, cioè secondo la ragion pura pratica.

In proposito: la distinzione fra diritto e virtù non si può ridurre alla distinzione fra imperativi ipotetici ed imperativi categorici. Il diritto si appaga sì dell'osservanza esteriore, ma ciò non vuol dire che gli imperativi del diritto non siano, come gli altri, imperativi categorici. Essi si rivolgono all'uomo tutto intero e vogliono anch'essi l'adesione interiore alla legge. Ma lo stato come apparato pubblico e coattivo non può scrutare i cuori e non distingue (dovrebbe essere Dio, *inspector cordis*) se vi è stata adesione interiore oppure conformità soltanto esterna alla legge. Chi non uccide non può essere punito, sia che egli abbia dato la propria adesione interiore di uomo virtuoso, sia che egli abbia soltanto aderito con la propria condotta esteriore ma senza adesione interiore alla legge. Si potrà allora dire che gli imperativi che trattano della libertà esterna degli uomini possono essere degradati, per le esigenze del potere pubblico, ad imperativi ipo-

¹⁰⁴ [P.d.G.M.].

tetici (ad esempio, per sfuggire alla sanzione dello stato). Ma ciò può accadere anche per i doveri di virtù – la benevolenza, la pietà – ove il comportamento sia eseguito per godere della stima del prossimo, o anche per avere la beatitudine eterna promessa dal cristianesimo agli uomini giusti; ma anche in quel caso l'*inspector cordis*, che può essere soltanto Dio, distinguerà fra l'azione compiuta soltanto perché è giusta, e l'azione compiuta come mezzo per raggiungere un altro fine (conservare la propria libertà esterna, conservare la stima del prossimo, guadagnare il paradiso).

Fin qui stiamo parlando della necessità della sapienza, che qui vuol dire sapere che la ragione pratica vuole che sia rispettata nel mondo la giustizia, che è come dire che sia rispettata la libertà esterna degli uomini. Ma si tratterà di applicare questa specifica sapienza, tradottasi in una filosofia teoretica del diritto come parte della morale, nel modo più esteso, più ampio, più profondo possibile; e sarà per questo che si potrà dire che l'uomo politico dovrà essere prudente; sapere come va il mondo, conoscere le inclinazioni degli uomini, sapere quale può essere il momento più adatto per realizzare quel fine; ed occorrerà talora rimandare quanto in quel momento potrebbe portare ad un risultato opposto a quello voluto dalla legge morale.

Gli uomini politici devono essere prudenti; quanto ai loro fini, osservino la legge morale come dottrina teoretica del diritto; rispettino quindi e mantengano la libertà degli uomini, in una parola, siano repubblicani. Può sembrare poco. Una linea di pensiero, da Machiavelli a Hegel, pone la politica al di sopra della morale, il bene dello stato al di sopra del bene dei singoli. Quindi la politica consisterà nell'esercizio della prudenza per attuare meglio la morale come dottrina teoretica del diritto. Politico è chi attua il migliore ordinamento giuridico tra gli uomini, e che lo fa adattando la sua azione alle condizioni empiriche degli stessi (qui sarà inoltre da considerare il problema se non rientri fra i compiti del politico anche il contribuire alla felicità degli uomini, per quel tanto che serva a far loro accettare il regno della giustizia, cioè la loro reciproca convivenza nella libertà). Tutto viene ricavato da Kant attingendo ad una espressione evangelica: «Siate prudenti come serpenti, semplici come colombe». Questo passo (derivato da Mt., 10, 16) si trova nel discorso della montagna, e segue le parole di Gesù agli apostoli: «Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi». Anche se Kant non cita queste parole precedenti, si può dire, restando fedeli al suo pensiero, che egli ha

visto il compito dell'uomo politico in questa serie di immagini. Egli dovrà essere sapiente (semplice come una colomba), ma anche prudente (come il serpente, che nel suo incedere ondulato evita gli ostacoli e i rischi), e dovrà esser consapevole, con la sua prudenza, che egli si trova a trattare con una «razza perversa», che ha più del lupo che della colomba. La prudenza dovrà avere «come condizione limitativa»¹⁰⁵ la sapienza. E Kant anche scrive: «Altrimenti dovrebbe intendersi per morale una *dottrina generale della prudenza*, cioè una teoria delle regole per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile, e ciò significherebbe negare che si dia una morale»¹⁰⁶.

Ma la massima evangelica: «Siate prudenti come serpenti, semplici come colombe», allude ad una concezione più ampia della morale: cioè considera anche la morale come dottrina della virtù, e non soltanto la morale come dottrina del diritto, alla quale abbiamo dedicato le osservazioni che precedono. Essa afferma che la politica non può esser posta al di sopra della morale, ovvero che abbia una sua propria e più elevata moralità rispetto alla morale degli uomini che non siano anche uomini politici, come aveva detto Machiavelli e come dirà Hegel. Kant afferma che anche l'uomo politico è soggetto alla stessa morale di tutti gli uomini, e che per lui non c'è dispensa dalla legge morale, e autorizzazione ad usare mezzi ingiusti. Non potrà usare la violenza come arma politica (salvo l'uso legittimo della coazione, naturalmente), non potrà dire menzogna per attuare un fine politico, non potrà rubare per raggiungere fini politici, e così via. Su questo aspetto essenziale, Kant non ammette deroghe, e la prudenza di cui egli parla consisterà soltanto nel sapere che gli uomini solitamente fanno così, e che egli dovrà tenerne conto quando valuterà i mezzi (onesti) che propone e quando cercherà di prevedere le possibili conseguenze non volute delle sue giuste azioni, le quali non operano nel vuoto ma sono inserite dal soggetto agente in un universo meccanicistico di cui fanno parte anche le inclinazioni degli uomini, comprensive di vizi e passioni. Questo vuol dire Kant quando parla della prudenza del serpente e della semplicità della colomba; o quando scrive, poco dopo, le disincantate parole: «Per quanto la massima: *l'onestà è la miglior politica* implichi una teoria, che la pratica purtroppo assai spesso smentisce, tuttavia la massima pari-

¹⁰⁵ *Ibid.*, A 67 B 72 (Ak. VIII, 370).

¹⁰⁶ *Ibid.*

menti teoretica: *l'onestà è migliore di ogni politica* è al di sopra di ogni obiezione, è anzi la condizione indispensabile della politica»¹⁰⁷.

Può esser forse utile schematizzare più diffusamente la differenza tra le due figure che Kant contrappone esplicitamente in ordine al possibile rapporto fra sapienza e prudenza (o anche fra teoria e pratica, oppure fra morale e politica): il politico morale (*moralischer Politiker*) e il moralista politico (*politischer Moralist*).

1. *Il politico morale* Ci sono uomini politici che subordinano la prudenza alla sapienza, cioè la politica alla morale. Una simile figura è detta da Kant politico morale¹⁰⁸. È un uomo politico che si comporta moralmente. A Kant interessa che egli attui il diritto tra gli uomini e che quindi non sia un despota. Dovrà quanto meno reggere lo stato nello spirito del repubblicanesimo, e cercare poi di attuare, o di mantenere il sistema repubblicano. È colui che conosce la prudenza, conosce gli uomini nelle loro inclinazioni e sa tenerne conto nella sua azione. Conosce la prudenza ma la subordina alla morale. Sarà prudente come un serpente ma semplice come una colomba. Subordina la prudenza alla sapienza, la politica alla morale. Non compie azioni immorali per raggiungere i propri fini, anche se giusti.

2. *Il moralista politico* È l'uomo politico che non rispetta la morale come dottrina del diritto, cioè non rispetta la libertà esterna degli uomini¹⁰⁹. Inoltre, agisce in modo immorale ed usa mezzi immorali – agisce machiavellicamente –, se ciò gli è utile per raggiungere i propri fini (giusti o ingiusti che siano). Il moralista politico (espressione forse non troppo chiara) conosce il mondo nei suoi aspetti meccanicistici, ovvero le inclinazioni degli uomini. Non ha principi: non mette i principi davanti alla propria azione (i cavalli davanti alla carrozza), ma mette i principi dietro la propria azione (i cavalli dietro il carro)¹¹⁰. Il suo è il regno della prudenza e soltanto di essa, perché non conosce dottrina morale. Si costruisce una morale per giustificare (oggi si direbbe: ideologicamente) la propria azione. Tutta la politica è solo prudenza. Mira ad esaltare il potere esistente per non perdere il proprio vantaggio politico.

¹⁰⁷ *Ibid.*, A 67 B 72-73 (Ak. VIII, 370).

¹⁰⁸ *Ibid.*, A 71 B 76 (Ak. VIII, 372).

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, A 82 B 87 (Ak. VIII, 376).

9. Sapienza e prudenza (segue)

Dopo aver definito il politico morale, ed averne illustrato il modo di procedere, e dopo che ha soltanto definito la contrapposta figura del moralista politico, noi troviamo, nel testo della 'prima' «Appendice», un passaggio terminologicamente oscuro, nel quale Kant muta la terminologia fin qui seguita. In luogo di politico morale, egli scrive «moralista despottizzante» (*despotisierender Moralist*), in luogo di moralista politico, egli scrive «politico moralizzante» (*moralisierender Politiker*)¹¹¹. Non è chiaro che cosa intenda dire Kant nel primo caso; ma possiamo tentarne una spiegazione. Un uomo politico che sia sapiente o morale ha principi certi, e mira a realizzarli. Restando sull'esempio abituale di Kant, egli vorrà introdurre, in luogo del dispotismo che attualmente esercita, il regime repubblicano; e potrà farlo «con misure affrettatamente prese o approvate»¹¹², ed offendendo in tal modo la prudenza, che gli consiglierebbe di aspettare (intendendo l'imperativo in questione come *lex lata*); ma i principi certi che lo guidano a poco a poco gli faranno capire l'errore commesso (la fretta), e lo porteranno su una via migliore, cioè più prudente. Gli altri uomini politici, qui detti politici moralizzanti (e altrove detti moralisti politici), si attengono a principi politici contrari al diritto (com'esso è secondo ragione), e sostengono che quei principi sono gli unici che si adattano ad una natura umana malvagia; e con questa convinzione rendono impossibile il progresso verso il meglio, che la ragione prescrive.

Questi uomini politici del secondo tipo, politici moralizzanti o moralisti politici, sono anche visti come giuristi di mestiere (non giuristi filosofi, amanti del vero), adatti ad ogni sistema, pronti a cavalcare tutte le selle e così via¹¹³. La polemica con i giuristi si spiega col fatto che in quel tempo il personale politico proveniva dalle facoltà di giurisprudenza. Tali moralisti possibili si ispirano alla condotta del mondo, si attengono quindi agli esempi di costituzione che meglio, più a lungo, hanno retto alle tempeste della storia (anziché a ciò che la ragione impone), e quindi criticano i sistemi formali (repubblicani) della ragione, facendo appello a costituzioni che hanno fallito perché male organizzate al proprio interno, come

¹¹¹ *Ibid.*, A 73 B 79 (Ak. VIII, 373).

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, A 75 B 80 (Ak. VIII, 373).

le democrazie senza sistema rappresentativo¹¹⁴; quelle costituzioni che Kant ha denominato (art. 1) sistema informe (*Unform*). Essi hanno le loro massime, la loro casistica, e Kant ne ricorda tre, appropriate pragmaticamente per avere successo, che è l'unica cosa che essi conoscono. Sono: 1. *fac et excusa*; 2. *si fecisti, nega*; 3. *divi-de et impera*.

A questo punto, per chiarire come può esser vista la politica in base ai due opposti principi, possiamo valerci delle seguenti coppie di termini.

politica come <i>problema morale</i>	politica come <i>problema tecnico</i>
nel senso proprio del politico morale; la sapienza politica subordina a sé la prudenza	conoscenza del meccanicismo e quindi soltanto prudenza
sapienza politica che implica, sottoposta a sé, la prudenza	prudenza politica e soltanto prudenza, perché la sapienza è esclusa
evidenza morale	conoscenza del meccanicismo
il requisito essenziale per avere principi certi che ci guidino è la coscienza morale, che avverte gli imperativi come un fatto della ragione, che si impone non soltanto al cuore ma anche alla testa	il requisito essenziale per avere principi che ci guidino è la conoscenza delle inclinazioni degli uomini come esseri fenomenici
principi formali	principi materiali
la concezione kantiana della morale si basa su principi formali. Soltanto la formalità della legge morale garantisce l'universalità (cfr. la formula dell'imperativo categorico, che vale sia per la dottrina della virtù, sia per la dottrina del diritto). Principio formale per la dottrina del diritto è quello che si basa unicamente sul rispetto della libertà esterna; si deve prescindere completamente da principi materiali.	le concezioni materiali della morale affermano che l'uomo è spinto dalla ricerca di fini materiali che coincidono con la ricerca della felicità: chi pensa la morale in questo modo è legato a principi materiali.
politico morale	moralista politico

¹¹⁴ *Ibid.*, A 86 B 91-92 (Ak. VIII, 378).

Se si agisce come il moralista politico, allora c'è discordanza fra morale e politica; così si spiega il titolo di questa 'prima' «Appendice», che per la verità afferma la compatibilità teorica fra morale e politica (ovvero tra sapienza e prudenza). Ma Kant ha pensato evidentemente a ciò che avviene di fatto nell'ambito politico, cioè fra uomini come esseri fenomenici, che ordinariamente si comportano senza rispettare la legge morale. Ma se l'uomo politico tiene presente la sapienza politica e ad essa subordina la prudenza, in quel caso non vi sarà discordanza ma concordanza fra morale e politica; si potrà anche dire che ciò che vale in teoria vale anche in pratica.

L'ultima parte della 'prima' «Appendice» dà largo spazio a considerazioni sul modo di procedere di chi si appella ai puri principi di giustizia; vale a dire, in coerenza con il fine della pace perpetua, alla forma repubblicana e all'ideale di un ordinamento cosmopolitico, cioè un'unione fra stati, che sia analoga ad uno stato universale¹¹⁵ (il quale, sia qui aggiunto al testo kantiano, per coerenza dovrà essere di forma repubblicana). Dunque, potrà esservi chi, rifacendosi a tali puri principi, agisca politicamente senza porsi domande sui modi e sui mezzi più appropriati a raggiungere quei fini; in altre parole, chi sia soltanto sapiente. Ci si può quindi domandare se Kant, accanto alle figure di uomo politico esplicitamente teorizzate (il politico sapiente e prudente o *politico morale*; il politico soltanto prudente o *moralista politico*), non ne abbia considerato implicitamente una terza, quella dell'uomo politico soltanto sapiente. Si potrebbe vedere in questo caso un'analogia con le figure, teorizzate da Max Weber e divenute celebri, del politico dell'intenzione (a cui corrisponderebbe appunto il politico soltanto sapiente), il politico della responsabilità (a cui corrisponde il politico morale), il politico dell'adattamento (a cui corrisponde il moralista politico). Sia detto per inciso, l'analogia vale dal punto di vista formale, perché tra Kant e Weber c'è una differenza fondamentale sul modo di intendere la morale e [la] politica: che per Kant sono poste in rapporto gerarchico e in Weber sono viste come sfere di valore autonome e quindi necessariamente in lotta fra loro; e prima ancora sul modo di intendere la morale, che per Kant è oggettiva e vincolante qualsiasi forma dell'agire umano, mentre per Weber c'è soltanto una morale relativa ai singoli soggetti, e

¹¹⁵ *Ibid.*, A 87 B 92-93 (Ak. VIII, 378-379).

non vincolante le altre sfere di valore (politica, estetica, economica, scientifica ecc.).

Argomento a favore di questa terza figura kantiana è il motto che Kant attribuisce all'uomo politico fermo nei suoi principi e soltanto in essi. Anche Kant, come Weber, cita appunto la massima: *fiat justitia, pereat mundus*. E Kant, in effetti, cita questa massima, così commentandola: «La sentenza, passata in proverbio, alquanto enfatica ma vera: *fiat justitia, pereat mundus*, ossia 'Regni la giustizia, dovessero anche per essa perire tutti assieme gli scellerati che esistono nel mondo', è un principio di diritto coraggioso, che taglia le vie tortuose tracciate dall'inganno e dalla violenza...»¹¹⁶. Queste osservazioni ben si legano ad un'altra massima, di provenienza evangelica (Mt., 6, 33). Scrive dunque Kant: «Mirate anzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro scopo (il beneficio della pace perpetua) vi sarà dato da sé»¹¹⁷, dove le parole evangeliche erano: «Quaerite autem primum regnum Dei et justitiam eius, et haec omnia adicientur vobis». Questa figura di un politico soltanto sapiente, di impronta religiosa più che politica – perché solo il cristiano può dire: «Il mio regno non è di questo mondo» –, può far da contraltare a quella del moralista politico; rispetto alle quali due figure contrapposte si erge la figura dell'uomo politico vero, che è sapiente e prudente, e che per Kant è il politico morale.

Ma questa figura, anche se soltanto implicita, ha il suo valore perché accanto ad essa Kant può riaffermare l'azione della Provvidenza nel mondo storico, che giunge sicuramente *in subsidium* agli sforzi morali degli uomini (e qui si può quindi affermare una teodicea)¹¹⁸. Dopo questo riferimento alla Provvidenza, Kant può concludere dicendo che questi principi morali – ripetendoli: la bontà della forma repubblicana e di un ordinamento interstatuale – hanno in sé una realtà oggettiva (*objektive Realität*)¹¹⁹. È questa un'espressione spesso usata da Kant con riguardo alla legge morale, e che possiamo intendere come attuabilità di essa. E chi agisce moralmente in politica, «anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere domi-

¹¹⁶ *Ibid.*, A 87 B 92 cit.

¹¹⁷ *Ibid.*, A 85 B 90 (Ak. VIII, 378).

¹¹⁸ *Ibid.*, A 90 B 95 cit.

¹¹⁹ *Ibid.*, A 91 B 96 (Ak. VIII, 380).

nante»¹²⁰, può star certo che i suoi principi troveranno attuazione, e che la Provvidenza spianerà la strada.

Alle eventuali obiezioni che possano venire dalla politica empirica (quella del moralista politico) Kant dà una risposta solenne a chiusura dell'«Appendice», solenne come spesso gli accade quand'egli parla di problemi morali: «Qui non è possibile fare due parti uguali, e immaginare la via di mezzo di un diritto pragmatico-condizionato (qualcosa di mezzo tra l'utile e il diritto), ma ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale e solo così sperare che essa pervenga, sia pure lentamente, a un grado in cui potrà brillare di durevole splendore»¹²¹.

La «via di mezzo» (*Mittelding*) che Kant respinge, di un diritto pragmatico-condizionato, è inconcepibile: il diritto è puro e assoluto, derivando dalla ragion pratica pura; altra cosa è invece l'aspetto pragmatico, che ha a che fare con la ricerca di fini materiali e di mezzi ad essi appropriati. La prudenza si muove sul terreno pragmatico: e gli imperativi ipotetici sono di due tipi, uno dei quali è appunto quello dell'imperativo pragmatico o della prudenza (accanto all'imperativo tecnico, o dell'abilità). Non si può far qualcosa che non sia né carne né pesce, che sta tra il diritto e l'utile, tra la morale e la felicità, fra l'assolutezza e la condizionatezza.

10. La 'seconda' «Appendice»: *la formula trascendentale del diritto pubblico*

La 'prima' «Appendice» è intitolata «Della discordanza fra morale e politica», pensando al caso del moralista politico. Non è proprio un titolo fedele, perché Kant parla anche, e forse soprattutto, della concordanza fra politica e morale, che ha la sua realtà oggettiva, e che trova l'aiuto della Provvidenza. La 'seconda' «Appendice» si intrattiene ancora sul tema del rapporto fra politica e morale, e Kant ci dà alcuni criteri per decidere se un dato comportamento politico è o no in accordo con la morale: da cui il titolo «Dell'accordo della politica con la morale», seguito dalle parole «secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico». L'intento dello scritto è questo: esistono casi concreti in cui l'uomo politico si domanda se una certa sua

¹²⁰ *Ibid.*, A 91 B 97 (Ak. VIII, 380).

¹²¹ *Ibid.*

azione è in accordo o in disaccordo con la morale. La ragione pura pratica dà alcuni criteri per risolvere quei problemi; e ciò fa secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico. Occorre domandarci il significato di queste ultime parole.

Trascendentale è per Kant ciò che non deriva dall'esperienza ma la rende possibile. Non dev'essere confuso con trascendente, che riguarda ciò che è al di là dell'esperienza (Dio, anima, mondo come totalità). Si ricordi l'elemento trascendentale che rende possibile la conoscenza: trascendentali sono le forme pure dell'intuizione, spazio e tempo; trascendentali sono le dodici categorie, o concetti puri dell'intelletto, che rendono possibile l'esperienza applicandosi alle intuizioni sensibili. Possiamo anche dire che ciò che è trascendentale è puro, a priori, formale. Tutto ciò per Kant può essere trasposto nel campo della politica, con l'applicazione della morale come dottrina teoretica del diritto. Trascendentale è allora ciò che non deriva dal caso concreto empiricamente offerto alla considerazione, ma che è presupposto ad esso e rende possibile comprenderlo come giuridico. Ora, noi sappiamo che per Kant si può parlare correttamente del diritto soltanto se esiste un potere coattivo superiore alle parti, che assicuri la sanzione e quindi l'osservanza del diritto. Con altri termini, se non c'è una società civile, non possiamo stabilire che cosa è giusto e che cosa non lo è; manca un'istanza superiore che ci dica come dobbiamo regolarci in un caso concreto; detto in altro modo, da Kant stesso, non si trova un giudice competente; ne deriva che ciascuno è giudice in causa propria. La stessa cosa [avviene] nel caso dei rapporti fra stati, se manca al di sopra di loro una organizzazione pubblica coattiva che possa pronunciarsi sul caso concreto, applicando la coazione se necessario. Si parla, in entrambi i casi, della suprema condizione formale perché possa valere il diritto. La parola trascendentale si riferirà quindi all'apparato giuridico coattivo che assicura l'osservanza del diritto. Senza diritto pubblico, non si potrebbe parlare di diritto nei rapporti fra le parti: né nel caso della società civile singola rispetto ai sudditi di essa; né nel caso della società civile internazionale rispetto ai singoli popoli che le sono soggetti. Si può parlare quindi del diritto pubblico come condizione trascendentale del diritto privato e delle sue singole parti.

Ma Kant parla di carattere trascendentale del diritto pubblico anche ad altro proposito; accade quando egli si riferisce alla pubblicità in generale come esigenza imprescindibile perché si possa parlare di diritto; ed anche le formule trascendentali del diritto, del-

le quali egli parla in questa 'seconda' «Appendice», partecipano di questo significato. Pubblicità è quindi un carattere del diritto in un senso più profondo, che allude alla necessità che tutto ciò che riguarda la convivenza tra i cittadini e la loro organizzazione politica possa esser reso noto ai cittadini medesimi: si potrebbe anche parlare, come oggi si fa, di una trasparenza del potere pubblico in ogni sua azione. Nei nostri anni le parole pubblicità, trasparenza hanno avuto un momento di popolarità in relazione all'esperienza politica di Gorbačëv durante la trasformazione del sistema politico sovietico in una democrazia rappresentativa. Al modo kantiano, si potrebbe dire che egli ha inteso trasformare un sistema dispotico in sistema repubblicano; ed egli, a questo proposito, ha insistito molto sul concetto di *glasnost* (propriamente: *pubblicità*, che però fu reso con *trasparenza*). La pubblicità come criterio trascendentale in questo caso significa qualcosa di più che pubblicità come esistenza del diritto pubblico; significa pubblicità nel senso che tutto ciò che riguarda lo stato deve poter essere reso pubblico, perché ciò è richiesto dalla forma più pura di sistema giuridico-politico, che è quella repubblicana, derivante dalla limpida fonte dell'idea del diritto. Si ha in questo caso un concetto allargato di pubblicità: la pubblicità come carattere trascendentale esprime: 1. non solo l'esistenza di un apparato coattivo al di sopra delle parti; 2. significa anche che questo apparato e le sue azioni devono essere visibili o discernibili ai cittadini, come cosa che è intrinsecamente di tutti; soltanto in tal caso si potrà parlare realmente di diritto, perché esiste una tale forma di pubblicità. A questo secondo e più profondo significato alludono le forme trascendentali della pubblicità, di cui parla la 'seconda' «Appendice». Rientra in un siffatto concetto allargato di trascendentalità, in quanto carattere della pubblicità, 3. anche il carattere rigorosamente formale del diritto pubblico e della trascendentalità, il quale carattere formale esclude ogni riferimento alla felicità, [che] si basa invece proprio su ciò che è materiale, e precisamente sulla soddisfazione o appagamento delle inclinazioni. Vedremo però in seguito come proprio questa 'seconda' «Appendice» introduca una importante deroga al principio dell'esclusione della felicità dai compiti dello stato.

La 'seconda' «Appendice» è astratta e difficile. Inoltre è incompleta, come vedremo a proposito della seconda formula trascendentale (affermativa) del diritto pubblico, dove Kant afferma: «Devo rinviare ad altra occasione la più ampia trattazione e discussione di

questo principio...»¹²². Gli scritti della vecchiaia presentano talora questa difficoltà, ed è lo stesso Kant che in una «Prefazione» alla *Religione* accenna alle «difficoltà opposte dalla vecchiaia soprattutto nella elaborazione di idee astratte»¹²³. È appena il caso di ricordare che Kant, quando parla in questo modo, si riferisce anche allo stato giuridico che deve regolare i rapporti fra i popoli.

Recita dunque il primo principio trascendentale del diritto pubblico (negativo): «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è suscettibile di pubblicità, sono ingiuste. Questo principio – afferma Kant – non è soltanto *etico*, cioè relativo alla virtù, ma è anche propriamente *giuridico*, cioè riguardante la libertà esterna degli uomini»¹²⁴. Esso è un principio negativo, perché ci dice soltanto quand'è che un'azione politica non è d'accordo con la morale, cioè quando è ingiusta. Kant precisa inoltre che esso è, come statuto logico, paragonabile ad un assioma, cioè evidente di per sé e non bisognoso né suscettibile di dimostrazione; egli lo dichiara indimostrabilmente certo (*unerweislich-gewiss*). Lo dichiara di facile applicazione e ne dà alcuni facili esempi, distinguendo al solito le tre parti del diritto pubblico (anche se la terza parte, come altrove si è visto e si vedrà, non comprende esempi propri, a ulteriore dimostrazione della non piena maturazione del sistema politico kantiano su questo aspetto).

1. *Jus civitatis* Qui Kant esemplifica col diritto di resistenza. Sappiamo la contrarietà di Kant al diritto di resistenza, che qui viene tradotto in una clausola del contratto che si stipula con chi sarà il sovrano: «L'insurrezione è un mezzo legittimo a cui può ricorrere un popolo per abbattere il potere oppressivo del cosiddetto tiranno»¹²⁵. Può concepirsi una clausola del genere, che sancisca come diritto la resistenza al tiranno?

«Si può sofisteggiare molto pro e contro», scrive Kant, e sappiamo che la storia del pensiero politico è tutta un alternarsi di posizioni sul problema. Per Kant il problema può essere risolto facilmente facendo ricorso alla prima formula trascendentale del diritto pubblico. Se un simile intento dei contraenti fosse rivelato come esplicita

¹²² *Ibid.*, A 104 B 111 (Ak. VIII, 386).

¹²³ *Rel.*, B XXIV (Ak. VI, 13).

¹²⁴ [*P.d.G.M.*]; cfr. *ZeF*, A 93 B 99 (Ak. VIII, 381).

¹²⁵ *Ibid.*, A 94 B 100 (Ak. VIII, 382).

clausola del contratto, che lo prevedesse proprio come diritto, il contratto non verrebbe stipulato dal sovrano, che non sarebbe più tale, cioè titolare di un potere irresistibile. L'intento di resistere al sovrano non potrebbe quindi esser reso pubblico, e dovrebbe per forza esser tenuto segreto. Ciò prova che una tale azione politica dei contraenti è contraria alla morale come dottrina teoretica del diritto, cioè ingiusta. Seguono nel testo altre considerazioni sul diritto di resistenza, su cui torneremo in seguito, in relazione ad un passo della *Metafisica dei costumi* che tratta un problema analogo.

2. *Jus gentium* Kant ripete qui una precisazione che è in lui costante. Perché si possa parlare di diritto in questo ambito dei rapporti fra gli stati, bisogna che sia presupposto un qualche stato giuridico, e aggiunge l'osservazione seguente, che somiglia ad una proposizione (la seconda) del «Secondo articolo definitivo» sul federalismo fra gli stati: «Questo *status iuridicus* deve per forza scaturire da un qualche contratto, il quale può non essere propriamente fondato (come quello da cui si origina uno stato) su una legge coattiva, ma può in ogni caso essere il contratto di un'associazione permanente e libera, come quello sopradetto della federazione [*Föderalität*, leggi 'confederazione', *N.d.C.*] di diversi stati»¹²⁶. Kant presenta tre casi relativi allo *jus gentium*.

a) Può un sovrano sciogliersi dalla parola data ad un altro stato, affermando di aver prima agito come sovrano ed ora come supremo funzionario dello stato? Ma un simile intento non sopporterebbe la pubblicità; perché nessuno si accorderebbe con un simile sovrano.

b) Poniamo che uno stato sia cresciuto in potenza sino a far temere per l'esistenza di altri stati: si può ammettere come diritto che le potenze minori attacchino preventivamente? No; anche questa intenzione non sopporterebbe la pubblicità, e le potenze maggiori preverrebbero le minori per impedire la loro azione.

c) Se un piccolo stato spezza la continuità di un grande stato (una continuità che permetta la sua conservazione), può questo stato assoggettare lo stato minore? Risposta: un simile intento non sopporterebbe la pubblicità, perché si formerebbe una lega di stati minori per resistere, oppure altre potenze contrasterebbero la preda.

Questi tre esempi relativi allo *jus gentium* hanno un parallelismo con la casistica di cui Kant parla poco più oltre, affermando che es-

¹²⁶ *Ibid.*, A 97 B 103 (Ak. VIII, 383).

sa «non ha nulla da invidiare alla più raffinata *casistica* gesuitica»¹²⁷. Anche qui Kant parla di tre ipotesi di una tale casistica: a) *reservatio mentalis*; b) probabilismo; c) *peccatum philosophicum, peccatillum, bagatella*.

3. Come abbiamo già detto, non c'è uno spazio distinto per lo *jus cosmopoliticum*, qui come altre volte, e Kant scrive: «Quanto al diritto cosmopolitico, lo passo qui sotto silenzio, poiché per la sua analogia col diritto internazionale, è facile indicarne e valutarne le massime»¹²⁸. Checché Kant ne dica, ciò non è facile, per la duplicità intrinseca al diritto cosmopolitico, che ha in Kant una scala di significati, da quello di *civitas gentium* a quello di *foedus gentium*, a quello di visita e di ospitalità.

Tutte le considerazioni che fin qui si sono fatte sono illustrazioni della prima formula trascendentale, che è di carattere negativo. Cioè essa ci dice quando un'azione politica non è in accordo con la morale, ovvero quando è ingiusta. Kant ha cura di precisare che non vale l'inverso, cioè, che un'azione, la cui massima è suscettibile di pubblicità, è anche giusta. Infatti, chi ha una superiorità indiscussa, come una grande potenza nei rapporti fra gli stati, può permettersi quello che vuole (di fatto, non di diritto). Ma questa osservazione empirica vale nel caso in cui non ci sia uno *status juridicus*, senza il quale tutto il diritto è diritto privato. Ma se c'è una federazione di stati, allora si può parlare in termini giuridici.

Possiamo a questo punto prendere in considerazione il secondo principio trascendentale, che è di carattere affermativo, ovvero ci dice quando un'azione politica è anche giusta. Il principio è il seguente: «Tutte le massime, che *hanno bisogno* (*bedürfen*) della pubblicità (per non venir meno al loro scopo) concordano insieme con la politica e col diritto»¹²⁹. Per comprendere appieno – se è possibile – questa formulazione, sarà bene che noi seguiamo l'ordine espositivo di Kant, che fa precedere la formula da varie importanti considerazioni sul rapporto fra i due rami della morale: dottrina del diritto; dottrina della virtù o etica. Ricordiamo che etica in Kant (almeno nei nostri testi) non è sinonimo di morale, ma di dottrina della virtù; infatti la morale ha anche un altro ramo, che è la dottrina del diritto.

¹²⁷ *Ibid.*, A 101 B 108 (Ak. VIII, 385).

¹²⁸ *Ibid.*, A 100 B 106 (Ak. VIII, 384).

¹²⁹ *Ibid.*, A 103 B 110 (Ak. VIII, 386).

Quindi ripetiamo che la morale per Kant (come per il pensiero giu-snaturalistico) comprende il diritto e l'etica. Scrive Kant: «Il duplice atteggiamento della politica in rapporto alla morale dà modo a quella di utilizzare ai propri fini l'uno o l'altro ramo della morale medesima»¹³⁰. Kant prende in considerazione prima il rapporto con l'etica (o dottrina della virtù), poi il rapporto con il diritto. Queste considerazioni sono importantissime per comprendere il suo pensiero politico.

a) *I rapporti della politica con l'etica* Qui viene in luce un classico dovere di virtù, l'amore verso gli altri (altrove anche: filantropia), o benevolenza (*Wohllwollen*), o anche beneficenza (*Wohltun*). È un dovere di virtù comune che vale per tutti gli uomini, ma che non rientra propriamente nel compito, nella missione dell'uomo politico, il quale vi sarà tenuto come uomo privato, ma non nella sua azione politica, nel senso che ora diremo. Kant scrive qui che si tratta di un dovere condizionato. Condizionato a che cosa? Alla previa osservanza dei doveri di diritto¹³¹.

b) *I rapporti della politica con il diritto* È dovere di tutti il rispetto per il diritto degli uomini, cioè il rispetto per la loro libertà esterna. Ma è un dovere proprio e specifico per l'uomo politico, per il quale si tratta di un dovere incondizionato. Ciò significa che il compito, la missione dell'uomo politico consiste (come del resto già sappiamo, ma non in un senso così preciso e con una terminologia così tecnica) nel garantire la libertà dei cittadini, nel massimo grado compatibile con leggi coattive¹³². Ciò mostra anche l'eccellenza della forma repubblicana, e la osservazione kantiana (nella *Critica della ragion pura*) secondo cui un sistema politico ben ordinato tende alla riduzione della coazione (che è abolita del tutto nello stato ideale, come Platone voleva). Ciò mostra anche l'avversione kantiana per lo stato del benessere (*Wohlfahrtsstaat*), che Kant considera la peggior forma di dispotismo, perché esso vuole intromettersi nelle scelte dei singoli per quanto riguarda la loro ricerca della felicità. Tuttavia proprio nella 'seconda' «Appendice» troviamo un importante cenno alla felicità, in un senso diverso.

Questa distinzione tra doveri di diritto e doveri di virtù come distinzione fra doveri incondizionati e doveri condizionati, noi l'ab-

¹³⁰ *Ibid.*, A 102 B 109 (Ak. VIII, 385).

¹³¹ *Ibid.*, A 103 B 110 (Ak. VIII, 386).

¹³² *Ibid.*

biamo trovata anche nello scritto sul detto comune, come distinzione che riguarda ogni suddito, secondo la quale (esempio di Kant) è dovere incondizionato il dovere verso lo stato, ed è dovere condizionato il dovere di virtù che lega padre e figlio; nel caso di un delitto, è dovere dei familiari denunciare il membro della famiglia autore del crimine (per la salvezza dello stato) e dovere condizionato la benevolenza verso di lui, che potrà esplicarsi soltanto dopo che sia stato rispettato il dovere di diritto¹³³. Come si vede, si tratta di una distinzione che riguarda qualsiasi cittadino, ma che nell'uomo politico assume un'importanza primaria, che definisce il compito stesso della politica.

Ora, tornando ai doveri dell'uomo politico, osserva Kant che questi ha la tendenza a «ridurre tutti i doveri a rapporti di benevolenza»¹³⁴ (etica), e negare la realtà dei doveri di diritto; si pone facilmente d'accordo con l'etica, e cede «al dolce sentimento della beneficenza»¹³⁵; ignora volentieri i doveri di diritto, e rimette il diritto degli uomini ai loro capi. Ma «chi vuol cedere al dolce sentimento della beneficenza, si deve prima assicurar bene di non aver violato il dovere assoluto»¹³⁶. Si colgono bene, in questo passo, l'avversione kantiana al dispotismo e la sua propensione repubblicana. È facile trovare esempi, nella storia, di despoti che sono stati benevoli nei confronti dei loro sudditi, con varie iniziative benefiche, e che hanno violato gravemente i loro diritti. È più piacevole donare che rispettare un diritto. Come esempio di questa avversione kantiana ad una benevolenza che non rispetta prima i diritti, possiamo ricordare una nota in calce allo scritto sul progresso, e precisamente al § 6 sulla rivoluzione francese, dove la lotta dei rivoluzionari per il diritto è paragonata alle armi divine (lo scudo) di Enea, di contro alle armi di fattura mortale degli aristocratici (lo scudo di Turno); paragona a cui appunto segue la digressione sul rapporto fra rispetto del diritto e benevolenza nei capi degli stati¹³⁷. Ma forse il luogo più importante è quello che conclude la polemica con Hobbes a proposito del diritto di resistenza, che è negato da Kant come resistenza al diritto, cioè entro un ordinamento giuridico (anche se dispotico), ma

¹³³ *Gemeinspruch*, A 257 (Ak. VIII, 300).

¹³⁴ *ZeF*, A 103 B 110 (Ak. VIII, 386).

¹³⁵ *Ibid.*, A 103 B 109 (Ak. VIII, 385).

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Streit*, II, A 148 (Ak. VII, 87).

non si vede come potrebbe essere negato come possibilità (diritto naturale) di respingere con la forza le altrui pretese, ove siano fondate solo sulla forza, anche se di chi opera come capo dello stato¹³⁸. E si può anche svolgere qui un'altra considerazione, che cioè lo stato del benessere nega la libertà cioè il diritto dei sudditi, perché vuole interferire nella loro sfera di libertà, che in questo caso è intesa come libertà negativa o non-impedimento alla ricerca della propria felicità¹³⁹.

Alla luce di queste considerazioni si comprende meglio l'apprezzamento kantiano per Federico II, che mantiene sì uno stato dispotico, come la prudenza talora consiglia, ma regge lo stato nello spirito del repubblicanesimo, cioè rispetta il diritto dei sudditi, tra cui la libertà della penna. E si comprende l'osservazione kantiana che immediatamente precede, nella 'seconda' «Appendice», la formulazione del principio trascendentale affermativo. Osserva qui Kant: «Ma questa insidia di una politica che teme la luce verrebbe facilmente smascherata dalla filosofia mediante la pubblicità di quelle sue massime, se la politica avesse il coraggio di permettere al filosofo di dare pubblicità alle di lui massime»¹⁴⁰. In diretta connessione con queste osservazioni così introduce Kant il secondo principio trascendentale: «Con questo intendimento io propongo un altro principio trascendentale e affermativo del diritto pubblico, che potrebbe essere così formulato: 'Tutte le massime, che hanno bisogno della pubblicità (per non venir meno al loro scopo), concordano insieme con la politica e col diritto'»¹⁴¹.

A questa enunciazione, così precisamente motivata, seguono alcune osservazioni kantiane, importanti e bisognose di un tentativo di spiegazione analitica: tentativo perché esse appaiono al lettore incomplete. E di ciò sembra esser consapevole lo stesso Kant, che afferma di dover «rinviare ad altra occasione la più ampia trattazione e discussione di questo principio»¹⁴², come già s'è accennato più addietro.

È da chiarire preliminarmente che qui Kant parla di un principio che non vale per tutte le azioni politiche, ma soltanto per quel-

¹³⁸ *Gemeinspruch*, A 269-270 (Ak. VIII, 306).

¹³⁹ *Ibid.*, A 236 (Ak. VIII, 290).

¹⁴⁰ *ZeF*, A 103 B 110 (Ak. VIII, 386).

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, A 104 B 111 cit.

le azioni particolari che hanno bisogno della pubblicità per raggiungere il loro scopo; cioè si tratta di azioni che traggono vantaggio dall'aver reso pubblica la loro massima, e che senza questa informazione al pubblico probabilmente non raggiungerebbero il loro scopo (diciamo 'probabilmente' per uno scrupolo interpretativo). Quindi, questo principio serve a rispondere positivamente al problema fondamentale – se le azioni siano in accordo con la morale –, ma serve soltanto per una parte delle azioni politiche possibili. Rimarrà poi il problema di un eventuale principio trascendentale a cui ricorrere per le azioni politiche che non sono né suscettibili di pubblicità perché ingiuste, né bisognose di pubblicità per raggiungere il loro scopo e quindi giuste; cioè di quelle azioni, probabilmente la grande maggioranza, che possono essere giuste anche se non sono suscettibili di pubblicità. È forse il caso di ricordare che Kant ha affermato quanto segue: «Ritrattare e rinnegare la propria convinzione intima è cosa spregevole, ma tacere è nel caso presente (l'invito del ministro Wöllner a Kant, di non occuparsi più di problemi religiosi) il dovere di un suddito; se tutto ciò che si dice deve esser vero, non è però un dovere dir tutta la verità»¹⁴³. E Kant parla spesso, come ben sappiamo, della prudenza che è necessaria nell'attività politica, a cagione delle inclinazioni fenomeniche dei popoli, delle quali un saggio uomo politico deve pur tener conto per raggiungere i propri scopi e non scopi opposti. Tra questi doveri di prudenza, si può pensare senza contraddizione che vi sia quello di tacere la massima dell'azione perché essa raggiunga il suo scopo. D'altronde altre volte abbiamo visto Kant parlare del dovere del silenzio. Si pensi, proprio in questa 'seconda' «Appendice», alla breve nota riguardo a Garve, il quale secondo Kant avrebbe dovuto, per prudenza, tacere la propria perplessità relativa all'accordo della politica con la morale, per non «mostrare a coloro che sono molto inclini ad abusarne (leggi: gli uomini politici) una condiscendenza maggiore di quella che la prudenza consenta»¹⁴⁴. In questi casi, e forse in altri, si potrebbe vedere un criterio per decidere su azioni politiche che, pur non rientrando fra quelle risultanti ingiuste, non sono neppure tali che traggano vantaggio dalla pubblicità: si potrebbero così considerare casi di azioni politiche nelle quali la prudenza consiglia di non rivelare

¹⁴³ *Briefwechsel*, Ak. XII, 380 cit.

¹⁴⁴ *ZeF*, A 102 B 109 cit.

la massima dell'azione. Ma si potrebbe forse pensare anche ad altri casi, come quelli in cui il legislatore (il quale «è per definizione santo», come scrive altrove Kant) non trarrebbe vantaggio dalla pubblicità, ma neppure ne trarrebbe danno, ove egli svolgesse un'azione politica necessaria per la salvezza dello stato e giusta – si pensi a misure fiscali – alla quale però la pubblicità non porterebbe vantaggio, perché i sudditi continuerebbero a sostenere contro voglia le nuove imposte.

Rientrerebbe invece evidentemente nel secondo principio trascendentale il caso di una riorganizzazione della imposizione fiscale dalla quale i sudditi, e se non tutti la maggior parte di essi, trarrebbero vantaggi, o per riduzione delle imposte, o per una migliore organizzazione del servizio fiscale, che alla parte più sensibile dell'opinione pubblica apparirebbe nelle sue direttive degna di esser appoggiata. E restiamo quindi ad un'ipotesi del genere, per vedere la portata del secondo principio, affermativo. Svolge Kant due osservazioni in proposito, relative la prima al rapporto della massima con la politica, la seconda al rapporto della massima con il diritto:

1. *Il rapporto della massima con la politica* Se le massime delle azioni politiche possono raggiungere il loro scopo soltanto con la pubblicità, ciò vorrà dire che «tali massime devono essere conformi al fine generale del pubblico (la felicità), col quale pubblico è compito proprio della politica porsi d'accordo (cioè farlo contento (*zufrieden*) del proprio stato)»¹⁴⁵. Nel caso ipotizzato, una riforma che riduca il carico fiscale e lo organizzi più razionalmente, avrà bisogno di chiarire pubblicamente, nel modo migliore e più completo, le proprie massime; in tal caso, magari malgrado le apparenze della riforma, il pubblico comprenderà e collaborerà volentieri, perché è suo interesse (soddisferà meglio le proprie inclinazioni). Si potrà dire in tal caso, delle azioni le cui massime traggono giovamento dalla pubblicità, che esse vanno d'accordo con la politica, giacché esse sono in grado di accordarsi «col fine generale del pubblico (la felicità)». Ne deriva che compito della politica è «porsi d'accordo col pubblico (cioè farlo contento del proprio stato (*Zustand*))». Deriva da questi brevi cenni kantiani una visione piuttosto diversa della politica, com'essa è stata finora presentata. La politica, sapevamo, ha il compito di mettere in atto la

¹⁴⁵ *Ibid.*, A 103 B 111 (Ak. VIII, 386).

dottrina teoretica del diritto, cioè realizzare la libertà, ed ignorare i fini materiali del pubblico, che sono sfera rientrante nella libertà di ciascuno. Tuttavia, lasciando ai singoli di cercare la felicità dove vogliono, non si può ignorare che gli uomini, come esseri fenomenici, hanno la tendenza naturale alla felicità, e che essi aspirano a realizzarla, cercando ciascuno di soddisfare le inclinazioni a lui proprie. Ora, senza interferire con le scelte individuali per realizzare la felicità, la politica può e deve far sì che gli uomini siano contenti della loro situazione: ma ciò dovrà avvenire in generale, facendo in modo che gli uomini in genere (cioè il pubblico) siano loro [a porsi la] ricerca individuale della felicità. Ne deriva una visione più duttile e più umana del compito della politica, che non dovrà soltanto tendere a realizzare la libertà, ma dovrà anche cercare di venire incontro al desiderio comune del pubblico, che è la soddisfazione generale delle inclinazioni, quali che poi esse siano nei casi particolari. Il pubblico, in tal caso, sarà contento della propria condizione, e indirettamente ne sarà rinsaldata anche la libertà dei singoli sudditi, cioè la saldezza dello stato e della costituzione. Qualcosa del genere si legge anche nello scritto sul detto comune, e precisamente nella polemica con Hobbes: «Se il potere supremo detta leggi che mirano principalmente alla felicità (il benessere dei cittadini, l'incremento demografico e simili), ciò ha luogo non come fine dell'instaurazione di una costituzione civile, ma solo come mezzo per *garantire la condizione giuridica (den rechtlichen Zustand)* specialmente contro i nemici esterni del popolo»¹⁴⁶. Il capo dello stato giudicherà quali siano i provvedimenti più adatti, in questo senso, alla prosperità dello stato; ma ciò farà, per i motivi ora detti, «non per rendere il popolo felice contro il suo volere, ma solo per fare in modo che esso possa esistere come comunità»¹⁴⁷.

2. *Il rapporto della massima con il diritto* Ecco l'osservazione kantiana sul rapporto con il diritto: «Ma se questo scopo dev'esser raggiungibile (*erreichbar*) soltanto mediante la pubblicità, cioè mediante la rimozione di ogni motivo di diffidenza verso le massime da seguire, queste devono anche trovarsi d'accordo col diritto del pubblico, poiché in ciò solo è possibile l'unione dei fini di tutti»¹⁴⁸. Che

¹⁴⁶ *Gemeinspruch*, A 252-253 (Ak. VIII, 298).

¹⁴⁷ *Ibid.*, A 253 (Ak. VIII, 298-299).

¹⁴⁸ *ZeF*, A 103-104 B 111 (Ak. VIII, 386).

deve essere inteso come segue: «Ma se è soltanto la pubblicità che deve permettere di raggiungere questo scopo (rendere il pubblico contento della propria condizione), perché la pubblicità rimuoverà la diffidenza del pubblico verso le massime che presiedono alle azioni politiche; se tutto questo è vero, vorrà dire che le massime delle azioni politiche devono di necessità (*müssen*) anche trovarsi d'accordo col diritto del pubblico; non è pensabile infatti che gli uomini, come esseri razionali e liberi, siano contenti di una situazione che li privi della loro libertà»¹⁴⁹.

Ancora un'osservazione soltanto, su questo difficile passo. Kant osserva in conclusione ciò che già abbiamo riferito, e cioè che rimanda ad altra occasione l'approfondimento del secondo principio trascendentale; ciò che non risulta avvenuto. Sente però il bisogno di far rilevare la non contraddittorietà di quel che ha scritto richiamando la [coerenza della] felicità con le sue idee ripetutamente espresse circa l'esclusione necessaria di ogni motivo materiale nella dottrina morale (compresa la dottrina teoretica del diritto). Osserva in proposito che la trascendentalità della formula non è lesa perché ne è rimossa, come materia (*Materie*) della legge, cioè come oggetto delle sue disposizioni, qualsiasi considerazione delle condizioni empiriche (o materiali), le quali costituiscono la dottrina della felicità. Infatti, se questo fosse avvenuto, ne sarebbe stata lesa la necessaria formalità della legge morale, e si sarebbe caduti in quella forma eteronoma di dottrina morale che è l'eudemonismo (come nel caso di Garve). Kant ritiene di essersi tenuto invece sempre sull'esclusivo piano formale, e di aver avuto riguardo solo «alla forma della legalità universale»¹⁵⁰.

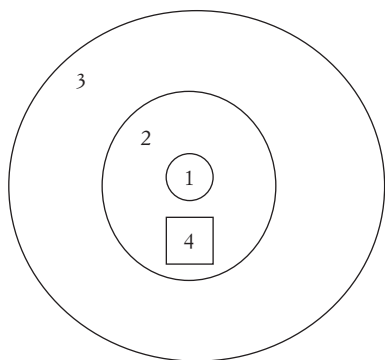
Queste sono le ultime considerazioni dello scritto kantiano sulla pace perpetua. Segue una dichiarazione di fiducia nella realizzazione progressiva di quella condizione pacifica, che purtroppo i due secoli trascorsi dallo scritto kantiano ad oggi non sono in grado di confermare, anche se, come Kant ci insegna, essi non sono nemmeno in grado di smentirla.

¹⁴⁹ Si veda in proposito anche la nota in calce al § 6, sulla rivoluzione francese, dello scritto sul progresso: *Streit*, II, A 147 cit.

¹⁵⁰ *ZeF*, A 104 B 111 cit.

Principi trascendentali del diritto pubblico

1. Azioni politiche bisognose di pubblicità per raggiungere il loro scopo: sono pubbliche e giuste (2° principio trascendentale)
2. Azioni giuste, compatibili con la pubblicità, ma che non ne sono bisognose (la prudenza può imporre il silenzio)
3. Azioni politiche incompatibili con la pubblicità, e quindi ingiuste (1° principio trascendentale)
4. Azioni politiche compatibili con la pubblicità, ma ingiuste: superpotenza (inverso del 1° principio trascendentale)



11. *L'articolo segreto*

Nella seconda edizione della *Pace perpetua*, del 1796, Kant ha aggiunto, come «Secondo Supplemento», un «Articolo segreto per la pace perpetua». Questo articolo segreto suona così: «*Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere prese in considerazione dagli stati armati per la guerra*»¹⁵¹. Come si vede, questo articolo è strettamente collegato ai due principi trascendentali che Kant ha illustrato nella 'seconda' «Appendice», e che sono relativi alla pubblicità. In particolare, immediatamente prima di enunciare il secondo principio, Kant aveva parlato della importanza di lasciare ai filosofi la libertà di enunciare e illustrare le loro massime in ordine all'azione politica, garantendo la pubblicità. In questo modo si sarebbe sviluppato un dibattito sulle azioni politiche, che avrebbe giovato alla loro migliore impostazione.

Kant è consapevole dell'importanza che la 'seconda' «Appendice» aveva dato alla pubblicità, e del fatto che questo articolo segreto intende assicurare libertà ai filosofi, proprio per assicurare pubblicità alle azioni degli stati armati per la guerra. Osserva subito, quindi, che parlare di un articolo segreto per garantire la pubblicità costituisce una contraddizione. Ma osserva anche che, se ciò è vero dal punto di vista oggettivo, può peraltro giustificarsi soggettivamente, perché i sovrani potrebbero ritenere una diminuzione di prestigio il rivelarsi pubblicamente autori di un simile articolo; mentre

¹⁵¹ *Ibid.*, B 67 (Ak. VIII, 368).

sarà più consono al loro onore di sovrani lasciarli parlare indisturbati sulle ragioni della pace e della guerra, senza assumere pubblicamente un simile obbligo. Si tratta d'altronde di un obbligo dei sovrani che è imposto direttamente «dalla ragione umana universale (moralmente legislatrice)»¹⁵².

Questo articolo segreto fa parte di un ordine di pensieri tipicamente illuministici, che occupavano la mente dell'ultimo Kant: la conquista della maggior indipendenza di pensiero di fronte alla politica, alla legislazione, alla religione. Kant intende rendere metodico l'illuminismo, come osserverà Hegel; intende portare dinanzi al tribunale della ragione ogni genere di attività umana. Ricordiamoci che il testo da noi esaminato è un trattato fra sovrani, che si impegnano pubblicamente: 1. a darsi ciascuno una costituzione repubblicana; 2. a stabilire tra loro una confederazione; 3. ad esercitare uno spirito cosmopolitico, incominciando col concedere reciprocamente libertà di visita ai propri sudditi (e quindi ad ospitare i sudditi altrui). Questi, che sono gli articoli definitivi, sarebbero stipulati pubblicamente, come del resto i sei articoli preliminari; nell'articolo segreto, in questo stesso ordine di idee illuministico, i sovrani si impegnerebbero segretamente a lasciare libertà di pensiero ai filosofi. Evidentemente abbiamo di fronte a noi dei sovrani illuminati. Ma non illuminati a tal punto, possiamo osservare, da rinunciare alla loro sovranità per trasferirla ad una repubblica federale mondiale: si ripensi al tormentato art. 2, e a quella considerazione sulla contraddittorietà di uno stato universale con il presupposto dell'esistenza di stati dotati di sovranità.

Aggiunge Kant, a questo punto, l'osservazione: «Con questo non è detto che lo stato debba dare la preferenza alle massime dei filosofi piuttosto che alle decisioni dei giuristi (rappresentanti della potenza dello stato), ma solo che essi devono essere *uditi*»¹⁵³.

I filosofi, rappresentanti del pensiero disinteressato, devono essere uditi; non è detto però che essi debbano essere per questo preferiti ai giuristi, che sono i rappresentanti della potenza dello stato e quindi fanno valere, anche con la forza, i diritti di esso. I giuristi vengono qui considerati in quanto è da loro che lo stato attinge i propri funzionari (i funzionari dello stato si formavano allora a Giurisprudenza, facoltà in cui si formavano anche politici ed economisti). Ve-

¹⁵² *Ibid.*, B 68 (Ak. VIII, 369).

¹⁵³ *Ibid.*

diamo qui apparire un confronto, e magari un conflitto, fra i filosofi e i giuristi: i primi disinteressati, i secondi interessati. Entriamo quindi nell'ambito di problemi che sarà trattato nell'opera del 1798, ultima di Kant, sul *Conflitto delle facoltà*, che riserviamo all'apertura della quarta parte del nostro corso, rispetto alla quale quindi l'esposizione dell'articolo segreto fa da anello di collegamento. Dobbiamo tener presente che questo articolo segreto nasce dallo stesso contesto di pensieri dai quali nascerà il conflitto tra le facoltà. Per una comprensione di questo articolo segreto, dobbiamo quindi anticipare che il *Conflitto delle facoltà* tratta del rapporto, che è conflittuale, tra le facoltà universitarie esistenti al tempo di Kant, e cioè: teologia, giurisprudenza, medicina, dette facoltà superiori, perché trattano di problemi di competenza e di interesse dello stato, e la facoltà di filosofia, considerata di rango inferiore perché dedicata alla ricerca disinteressata.

Ora, i giuristi sono addestrati ad applicare il diritto, non a domandarsi se esso sia giusto o se invece non debba essere migliorato, come invece fanno i filosofi (anche se pur essi dovrebbero farlo). Come scrive Kant, i giuristi applicano il diritto che ha a proprio simbolo la bilancia ma anche la spada (la conoscenza di ciò che vogliono le leggi e la forza per applicarle). E i giuristi si valgono della spada non soltanto per tener lontana dalla giustizia ogni potenza estranea, ma soprattutto, se uno dei piatti della bilancia non vuole abbassarsi, per aggiungere il peso di questa.

Consideriamo ora due proposizioni di Kant, che non si comprendono se non si tiene presente quanto sopra si è detto a proposito dei rapporti tra le facoltà universitarie: «Egli (leggi: il giurista) considera questo rango della sua facoltà (il quale nel fatto è di grado inferiore) come superiore solo perché si accompagna con la forza (e ciò vale anche delle altre due facoltà)»¹⁵⁴. Quella del filosofo sta sotto questo potere coalizzato ad un grado molto inferiore. Così si dice ad esempio che la filosofia è l'ancella della teologia (e ciò vale per altre due facoltà). Ma non si guarda «se essa porta la fiaccola avanti alle sue graziose signore o ne regge lo strascico»¹⁵⁵. La giurisprudenza, ma anche le altre due facoltà, si considera superiore perché può valersi della forza dello stato; infatti lo stato (l'autorità: *Obrigkeit*)

¹⁵⁴ *Ibid.*, B 69 (Ak. VIII, 369).

¹⁵⁵ *Ibid.*

considera importanti per la sua attività le facoltà di teologia, di giurisprudenza, di medicina (che attengono a beni di pubblico interesse, cioè, rispettivamente, la salute dell'anima, la salute dello stato, la salute del corpo; cioè, la salute della popolazione), e per questo denomina tali facoltà come superiori (*oberer*, che ha la stessa radice di *Obrigkeits*); ma nel fatto, in realtà, osserva Kant, quelle facoltà sono di grado inferiore. [Sono] di dignità inferiore, perché nel sistema del sapere la filosofia ne è il coronamento, e dà luce a tutte le altre conoscenze. È vero però che nell'organizzazione dello stato la filosofia, sottoposta a questa forza coalizzata delle altre tre facoltà, si trova veramente a un grado inferiore. E per esempio si dice che la filosofia è l'ancella della teologia, e la stessa espressione potrebbe essere usata per le altre due facoltà, onde potrebbe dirsi altresì che la filosofia è ancella della giurisprudenza e della medicina. Ma questo riguarda la situazione di fatto, ovvero la destinazione della forza dello stato. Ma non così dovrebbe essere considerato, secondo ragione, il rapporto della filosofia con le altre facoltà; e la ragione ci direbbe, per usare la metafora dell'ancella, che la filosofia è un'ancella non nel senso che regge lo strascico ma nel senso che porta davanti la fiaccola. Su questo tema dei conflitti tra le facoltà, come si è detto, torneremo fra poco.

Merita di concludere questa parte del corso (e del sistema kantiano di filosofia morale) con queste importanti parole, con le quali Bobbio concludeva il suo corso kantiano del 1957, e che si leggono a questo punto della illustrazione kantiana dell'articolo segreto: «Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Ma che re o popoli sovrani (cioè popoli che si reggono secondo le leggi dell'uguaglianza) non lascino perdere o ridurre al silenzio la classe dei filosofi, ma la lascino pubblicamente parlare, questo è indispensabile agli uni e agli altri per aver luce sui loro propri affari»¹⁵⁶.

¹⁵⁶ *Ibid.*, B 69-70 (Ak. VIII, 369).

Parte quarta
Il dilemma chiliastico:
chiliasmo filosofico o chiliasmo teologico?

Questa quarta parte, che non viene indicata nell'articolazione generale del corso, si compone di tre scritti redatti autonomamente, ma che possono essere considerati parti integranti dell'opera. Il primo di essi è stato presentato al convegno «'Il conflitto delle facoltà' di Kant. Ermeneutica, politica, medicina», svoltosi a Torino dal 24 al 26 maggio 2001, e pubblicato negli atti: *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di Corrado Bertani e Maria Antonietta Pranteda, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 213-229 [N.d.C.].

Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo

1. Si può prevedere il futuro politico del genere umano?

Il problema è impostato chiaramente da Kant nel § 1 del testo. Egli tratta in quelle righe della possibilità in genere di una storia del futuro, includendo nel suo esame anche la storia degli eventi naturali. Egli chiama una tale storia *vorhersagende Geschichte*, che può esser resa con «storia predicente»¹. Nel campo della natura, grazie alla scienza e alle sue leggi, noi possiamo fare previsioni certe, e l'esempio kantiano è tratto dall'astronomia, che è in grado di prevedere le eclissi di sole e di luna². Noi possiamo predire un evento, con certezza quanto all'*an* e al *quando*, giacché noi siamo in grado di dedurre da leggi generali note. Kant pone anche il problema della possibilità di predire il futuro della specie umana in quanto parte della realtà fisica: l'esempio che fa è quello della prevedibilità del futuro delle razze umane, e delle loro mescolanze. Il problema sarebbe diverso. Sappiamo che esso ha interessato Kant: ma qui si tratta di un semplice cenno, che serve ad escludere questo argomento³. La storia del genere umano interessa soltanto dal punto di vista morale, cioè del genere umano in quanto composto di esseri liberi. Kant si era occupato del problema nella *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, del 1784, e precisamente nella sua premessa, ma è bene rinviare questo argomento alla trattazione della «storia pronosticante», per vedere le differenze tra i due punti di vista, e se il punto di vista kantiano sia cambiato in quei quindici an-

¹ G. Marini, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani aventi rilevanza giuridico-politica*, «Studi kantiani», XII-1999, pp. 175-184.

² *Streit*, II, A 131 (Ak. VII, 79).

³ *Ibid.*, A 131-132 (Ak. VII, 79).

ni. Intanto, è escluso dal nostro esame il problema di una storia dell'umanità dal punto di vista naturalistico.

Se trattiamo del genere umano in quanto composto di esseri liberi, incontriamo il termine *wahrsagende Geschichte*, che può esser reso con «storia pronosticante»⁴, ponendo in relazione questo tipo di storia con la dottrina, di cui ci occuperemo in seguito, del *signum prognosticum* (o, come scrive Kant alla greca, *prognostikon*)⁵, su cui ci intratterremo al punto seguente. Kant parla ora di una «storia pronosticante, eppur naturale»⁶; e si esprime in questo modo per distinguere la storia di cui parla subito dopo, che non può dirsi naturale in quanto muove, come si vedrà fra poco, da una ispirazione sovranaturale. Dato che una tale storia, che è poi l'unica storia pronosticante di cui si possa propriamente parlare, si basa su segni prognostici che fanno parte della realtà umana, e più precisamente storico-politica, si può ben parlare quindi di una «storia pronosticante, eppur naturale».

Segue una storia che Kant non prende in seria considerazione, e che chiama *weissagende oder prophetische Geschichte*, che può esser resa con «storia divinatoria o profetica», la quale assume di predire in forza di una ispirazione sovranaturale (*übernatürliche*). Ritengo appropriato rendere *weissagende* con «divinatoria», perché *weissagen* ha in sé un'eco della *Weisheit* che è partecipata da Dio agli uomini, e che è sapienza più che saggezza, partecipazione alla sapienza divina (*sapientia*), che è presentata nei salmi e nei libri sapienziali come *sophia*, *sapientia*, e *Weisheit* nella traduzione di Lutero, dalla quale Kant ha attinto⁷. Sono convinto che si debba distinguere chiaramente una storia su fondamenti umani, e perciò naturale, dalla storia su fondamenti (presunti) sovranaturali, divinatoria o profetica, sulla quale, tra l'altro, Kant ironizza nel successivo § 2.

2. La dottrina dei segni prognostici e la storia pronosticante

Dobbiamo ora soffermarci sulla storia pronosticante (*wahrsagende Geschichte*) di Kant. Essa si basa su alcuni segni, offerti dall'esperienza umana: rivelatori, all'esterno, di eventi, disposizioni spiritua-

⁴ G. Marini, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani* cit., pp. 181-182.

⁵ *Streit*, II, A 142 (Ak. VII, 84).

⁶ *Ibid.*, A 131 (Ak. VII, 79).

⁷ G. Marini, *Sulle traduzioni italiane di alcuni termini kantiani* cit., pp. 181-182.

li dell'umanità, da cui si possa desumere un orientamento morale-politico, che nel futuro produca una conseguenza. Questa capacità di previsione sulla base di segni rivelatori fa parte di un quadro più ampio di rivelazioni, corrispondenti a tre specie di segni, onde si potrà parlare di: *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognostikon*⁸.

Essi ci sono elencati in tal modo nel § 5 dello scritto sul progresso, che li riporta dall'*Antropologia pragmatica*⁹; e qui è di essi utilizzato soltanto il *signum prognosticum*, cioè non il segno che permette di rammemorare il passato, né il segno che ci permetta di diagnosticare il presente, né il segno che ci permetta, come nel caso che a noi interessa, di pronosticare il futuro. Bisogna seguire attentamente l'esposizione kantiana:

(Ak. VII, 84)

Nel genere umano deve prodursi una qualche esperienza che, in quanto evento, rinvii ad una sua costituzione e ad una sua facoltà d'esser *causa* del suo progresso verso il meglio e (giacché ciò deve esser l'atto di un essere dotato di libertà) *creatore* di tale progresso¹⁰.

Bisogna qui tener presenti però i titoli dei paragrafi 4, 5, 6, che ruotano tutti sullo stesso tema: se l'esperienza ci consenta di prevedere, sulla base di essa stessa, un progresso verso il meglio (riprendiamo qui il titolo esatto del nostro testo complessivo). C'è qui una gradazione di tesi in proposito. Si muove dalla negazione di un nesso immediato, nel § 4: «Non si può risolvere il problema del progresso immediatamente attraverso l'esperienza (*durch Erfahrung unmittelbar*)»¹¹. Compare qui l'affermazione che l'uomo è un essere libero, e pertanto non si può escludere in esso, e nel genere umano complessivamente considerato, la possibilità di un *punctum flexus contrarii*, un punto di svolta che segni l'inversione del cammino dell'umanità – verso il peggio o verso il meglio –: regresso (*Rückgang*), «a causa della disposizione fisica della nostra specie (*vermöge der physischen Anlage unserer Gattung*)», o «andamento verso il meglio (*Gang zum Besseren*)», «a causa della disposizione morale insi-

⁸ Streit, II, A 142 (Ak. VII, 84).

⁹ I. Kant, *Pragmatische Anthropologie* [in seguito, *Anthropologie*, N.d.C.], § 39, AB 110 (Ak. VII, 193).

¹⁰ Streit, II, A 141; trad. it. in *SPD*, 227-228.

¹¹ *Ibid.*, A 138 (Ak. VII, 83).

ta nel nostro genere (*vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht*)»¹².

Ma il titolo del § 5 riduce la portata del titolo precedente, ed enuncia una linea metodologica meno esigente:

(Ak. VII, 84)

la storia pronosticante del genere umano deve tuttavia essere collegata a una qualche esperienza (*An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden*)¹³.

Come a dire: è vero che non si può risolvere il problema immediatamente (*unmittelbar*) attraverso l'esperienza; ma tuttavia esso «deve necessariamente» (*muss*) venir collegato (*angeknüpft*) a una qualche esperienza. La differenza tra i due procedimenti dev'essere intesa nel senso che nel primo si parla di rapporto immediato – si può intendere: al modo delle scienze naturali –; nel secondo invece di un rapporto che può dirsi *mediato*, cioè collegato ad una qualche esperienza. Esclusa quindi l'immediatezza del rapporto con l'esperienza, che è propria del sapere naturalistico, noi dobbiamo fondare pur sempre la storia pronosticante su qualche esperienza, e si deve sempre intendere esperienza naturalistica, perché nel § 1 abbiamo letto *wahrsagende, und doch natürliche Geschichte*. Ma è Kant stesso che ci precisa questo nesso mediato. Il nesso avviene grazie ad un «evento» (*Begebenheit*) che è parte dell'esperienza medesima (e noi sappiamo che si tratta del *signum prognosticum*, che sarà precisato come l'*entusiasmo* per la rivoluzione francese)¹⁴, e quindi instaura un tale rapporto del nostro sapere storico con essa. Ma il rapporto del nostro sapere con essa non è immediato, ma mediato; cioè avviene attraverso il rinvio, ad opera del segno storico (*Geschichtszeichen*, e più precisamente *signum prognosticum*), ad una «costituzione» (*Beschaffenheit*) e ad una «facoltà» (*Vermögen*) del genere umano (*Menschengeschlecht*), d'esser causa (*Ursache*)» del suo progresso verso il meglio. Bisogna quindi ben distinguere il segno, cioè l'evento (*Begebenheit*), dalla causa che esso segno-evento è in grado di mostrare come capace di produrre un effetto. Kant è chiaro in proposito, e ritorna su questo segno-evento non come causa esso stesso,

¹² *Ibid.*, A 138-139 (Ak. VII, 83).

¹³ *Ibid.*, A 141 (Ak. VII, 84).

¹⁴ *Ibid.*, A 144-147 (Ak. VII, 85-87).

bensì come segno-evento «che rinvii all'esistenza di una tale causa e anche all'azione della sua causalità nel genere umano in modo indeterminato quanto al tempo»; e

(Ak. VII, 84)

in modo tale che quell'evento debba esser considerato non esso stesso come causa, bensì [solo] come indicatore, come *segno storico* (...), e così possa dimostrare la *tendenza* del genere umano nella sua *totalità*»¹⁵.

Che è quella tendenza al progresso verso il meglio di cui tratta appunto il testo kantiano.

Abbiamo quindi una serie di elementi in connessione tra loro. Il primo elemento e punto di partenza dell'indagine consiste in un evento dell'esperienza, cioè del segno storico che nel nostro caso consisterà in un segno prognostico. Il secondo elemento è la causa che esso rivela e alla quale esso rinvia; e qui si tratterà della tendenza del genere umano considerato nella sua totalità «non distributiva ma collettiva, *non singulorum sed universorum*» (cfr. § 1)¹⁶ al progresso verso il meglio. Questa causa, o tendenza del genere umano, è altresì definita come «disposizione morale» (*moralische Anlage*), contrapposta alla «disposizione fisica» (*physische Anlage*), come è precisato nella trattazione del § 4, già visto¹⁷. Il terzo elemento è l'effetto che una tale causa, così individuata, potrà produrre. Poiché il segno prognostico è l'entusiasmo, si potrà dire che questo segno rinvia ad una causa che è la disposizione morale del genere umano visto nella sua totalità, o universalità collettiva, *non singulorum sed universorum*. Questa causa, così individuata, sarà capace di produrre il progresso verso il meglio e di qui il vero effetto di essa stessa, corrispondente alla sua disposizione morale. Tradotto nei nostri termini, avremo il primo elemento o *signum prognosticum*, che è l'entusiasmo per la rivoluzione francese. Questo segno rinvia a una *causa*, che è la disposizione morale dell'umanità, volta specificamente al repubblicanesimo. E l'*effetto* sarà l'introduzione del repubblicanesimo nella storia umana.

È il caso di riflettere sul nesso operante tra la disposizione morale dell'umanità, che è la causa, e il repubblicanesimo sulla terra, che

¹⁵ *Ibid.*, A 141-142; SPD, 228.

¹⁶ *Ibid.*, A 131-132 (Ak. VII, 79).

¹⁷ *Ibid.*, A 138-139 (Ak. VII, 83-84).

è l'effetto. È un nesso specifico, operante nel mondo degli uomini, non con l'immediatezza degli eventi meramente fisici, ma con il rapporto mediato che si è visto. La novità è che qui si ha a che fare con il genere umano nella sua totalità, il quale è composto di esseri umani, ed è quindi caratterizzato dalla libertà. Ma Kant è ben fermo nella convinzione che la causa individuata, cioè la disposizione morale del genere umano, produrrà il suo effetto. È ben vero, e potremmo dire che un tale effetto è *certus an, incertus quando*. Abbiamo così che la considerazione del segno storico (l'evento) ci mostra una causa, che è la disposizione morale del genere umano come totalità: l'azione di questa causalità produrrà un risultato, che può essere previsto nel genere umano, «se si verificano le circostanze che ad esso concorrono». Ma si avrà l'azione causale «nel genere umano in modo indeterminato riguardo al tempo»¹⁸. Che le circostanze che concorrono al risultato «debbero in qualche momento prodursi, può essere predetto in generale, come nel calcolo delle probabilità nel gioco»¹⁹; ma non può essere determinato quanto al tempo.

L'osservazione kantiana si presta qui ad un interessante confronto con ciò che il filosofo aveva affermato in uno scritto di quindici anni prima, cioè la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, del 1784, già menzionata. Nella premessa a quel saggio, Kant partiva ugualmente dalla considerazione che l'uomo è un essere libero, e che l'andamento delle sue azioni non può essere previsto; aggiungeva però che se la storia delle azioni umane viene da noi considerata in grande, essa ci rivela una regolarità, che l'osservazione delle singole azioni non ci permette di rilevare. C'era qui un implicito riferimento alla nuova scienza della statistica, in gran parte per merito di Johann Gottfried Achenwall, a Kant ben noto come autore degli *Juris naturalis Elementa*, del 1750, e già autore, nell'anno precedente, di un *Abriß* della nuova disciplina. Osservava allora Kant che matrimoni, nascite e morti, così tanto condizionate dalla libera volontà degli uomini,

(Ak. VIII, 17)

non appaiono sottoposti ad alcuna regola che possa determinarne anticipatamente il numero mediante calcoli; eppure le tabelle annuali dei grandi paesi dimostrano che quegli eventi accadono secondo regolari leggi di

¹⁸ *Ibid.*, A 141-142 (Ak. VII, 84).

¹⁹ *Ibid.*, A 141 (Ak. VII, 84).

natura, così come le irregolari condizioni atmosferiche, il cui succedersi non può esser predeterminato nel dettaglio, che però nell'insieme non impediscono di mantenere in un andamento uniforme e privo di interruzioni la crescita delle piante, il corso dei fiumi e altre formazioni della natura²⁰.

Concludeva Kant quella premessa nutrendo la speranza che un giorno un nuovo Keplero e un nuovo Newton avrebbero potuto trovare regolarità in una storia che appare priva di un filo conduttore.

Nello scritto sul progresso, quindici anni dopo, Kant considera in modo più profondo il mondo della libertà umana e degli eventi politici che sono frutto di essa; ma nella sua visione della scienza e dei suoi progressi non dispera che possa esser mostrato l'andamento di quel mondo della libertà in grande, guardando agli effetti della disposizione morale dell'umanità vista come causa non estranea alla ragione. Fonda le sue speranze sul calcolo delle probabilità, che nel suo secolo vari ingegni appartenenti alla famiglia svizzera dei Bernoulli avevano elaborato come ramo della matematica. Alla base di essa stava quella *Ars conjectandi*, di Giacomo Bernoulli, pubblicata postuma nel 1715 dal nipote Nicola Bernoulli. La storia pronosticante, alla quale pensa Kant, vedrà la sua scientificità in una salda indagine della concezione morale di un'epoca, della quale farà la causa di ciò che potrà essere ad essa collegato per coerenza di assunti e di conseguenze. Ma la difficoltà delle previsioni – ben più della meteorologia tra le scienze fisiche – è legata alla complessità delle circostanze; la attenta considerazione di esse potrà indicare quali probabilità si abbiano dell'attuazione di una certa visione etico-politica, condizionata com'essa è dalle vicende del mondo. I possibili successi di una simile storia avrebbero potuto trovare sostegno nella statistica e nel calcolo delle probabilità, oltretutto nelle conoscenze storiche e scientifiche in genere. In tal modo, una storia pronosticante avrebbe anche potuto aiutare l'umanità, premunirla di fronte ai fondati timori, confortarla nelle speranze.

²⁰ *Idee*, A 386; *SPD*, 29 [trad. lievemente modificata da G.M.]. Alla nuova scienza dei fenomeni quantitativi degli «stati», detta per questo «statistica», aveva dato fondamentale contributo Johann Gottfried Achenwall, professore a Göttingen, con il suo *Abriß der neuesten Staatswissenschaft der vornehmsten europäischen Reiche und Republiken*, del 1749, che conobbe varie edizioni, e che gli valse il titolo di *Vater der Statistik*. Achenwall era anche autore di quegli *Elementa juris naturae*, del 1750, che Kant utilizzava didatticamente.

3. La discussione sull'entusiasmo

Il problema dell'entusiasmo è trattato nel celebre § 6 del nostro testo, contenente le osservazioni più importanti e rivelatrici che Kant abbia dedicato alla rivoluzione francese. Qui si va oltre la metodologia della previsione storica, e si tocca invece la visione politica di Kant e le sue speranze per il futuro dell'umanità. Già il titolo mostra ciò che Kant vuol cercare in questo paragrafo: «Di un evento del nostro tempo che dimostra questa tendenza morale del genere umano»; e più oltre, nella trattazione, Kant parla della «disposizione morale nel genere umano»²¹. Stabilire che cos'è questo *evento* vuol dire, come già abbiamo visto, individuare il *signum prognosticum* dal quale pervenire alla causa che produca l'effetto sperato, cioè un avvenire repubblicano per l'umanità. Si tratta cioè di stabilire, attraverso il segno storico, la causa ad esso sottostante, che possa far prevedere l'effetto sperato. I tre momenti sono quindi: stabilire qual è questo *evento* che la metodologia prima delineata ha detto *signum prognosticum*; stabilire a quale *causa* esso rimanda; stabilire l'*effetto* che possa prevedersi provocato da questa causa. Questa trattazione kantiana abbisogna di un'analisi attenta e forse puntigliosa, perché oscilla tra prudenza ed entusiasmo – è il caso di adoperare questo termine anche per Kant –, fra non sempre convincenti dichiarazioni di lealtà monarchica e rifiuto della rivoluzione, in genere e in specie, ed espressioni di consenso e di ammirazione per i rivoluzionari e i loro ideali. Ci soffermeremo qui su quello che è il nostro tema – l'entusiasmo – e sorvoleremo sulle espressioni di prudenza, soltanto per il motivo che esse si discostano dal nostro tema. La parola *Enthusiasm* ricorre ben cinque volte nel breve paragrafo; ed è il caso di vedere il contesto, e l'atteggiamento di Kant nelle diverse occasioni. Ma si può dire sin d'ora che questo ricorrere del termine è caratterizzato da un vero e proprio *crescendo* di favore per la rivoluzione.

L'esposizione incomincia con una solenne affermazione, che è il caso di ripetere, sebbene le parole siano ben note.

(Ak. VII, 85)

Questo evento non consiste propriamente in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini, attraverso i quali ciò che fra essi era grande viene reso piccolo o ciò che era piccolo viene reso grande e, come per ma-

²¹ *Streit*, II, A 142, 144 (Ak. VII, 85).

gia, antichi splendidi edifici scompaiono, e ne appaiono altri, come dalle profondità della Terra. No: nulla di tutto questo²²

Si tratta invece di altro:

(Ak. VII, 85)

questa rivoluzione, io dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfina nell'entusiasmo e la cui stessa manifestazione era congiunta a pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano²³.

Dunque, l'evento-segno (prognostico), di cui i paragrafi precedenti avevano detto l'importanza per la soluzione del problema di una storia pronosticante, non consiste nella rivoluzione («importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini»), ma nell'esistenza, «negli animi di tutti gli spettatori (...) di una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfina nell'*entusiasmo*». E questa partecipazione, che è propriamente l'evento-segno, rinvia necessariamente a una sua causa, la quale non può essere altro che una disposizione morale nel genere umano (*eine moralische Anlage des Menschengeschlechts*). Questa disposizione morale non può non mirare ad una costituzione repubblicana («almeno secondo l'idea»), la quale è l'unica che può fermare la guerra, «fonte di ogni male»²⁴; quanto meno non ostacolerà (*assicurerà negativamente*) il progresso verso il meglio.

Segue una precisazione sulla natura dell'*entusiasmo*. Esso è un *affetto*, ed «ogni affetto come tale merita biasimo»²⁵. Come si legge nella *Critica del Giudizio* e nell'*Antropologia pragmatica*, l'affetto (*Affekt*) merita biasimo, ma non quanto la «passione» (*Leiden-schaft*); perché il primo frena l'esercizio della virtù, ma il secondo la impedisce totalmente²⁶; dunque, la censura di Kant non deve essere sopravvalutata, quasi nel nostro caso si trattasse di una passione. No, è assai meno, perché è soltanto un moto dell'animo, che turba quella *flegma, apatheia in sensu bono*, che nell'uomo è la condizione ap-

²² *Ibid.*, A 142-143; SPD, 228.

²³ *Ibid.*, A 144; SPD, p. 229 [trad. modificata da G.M.].

²⁴ *Ibid.*, A 144-145 (Ak. VII, 86).

²⁵ *Ibid.*, A 145-146 (Ak. VII, 86).

²⁶ *Anthropologie*, §§ 74, 75, B 210-218 (Ak. VII, 252-254); *KU*, B 121-122 (Ak. V, 271-273).

propriata per l'esercizio della virtù²⁷. A proposito dell'entusiasmo Kant, la seconda volta che lo nomina, precisa che:

(Ak. VII, 86)

pur se esso non è del tutto da approvare, giacché ogni affetto, come tale, merita biasimo, tuttavia dà occasione, grazie a questa storia, alla seguente notazione importante per l'antropologia: il vero entusiasmo si riferisce sempre soltanto a ciò che è *ideale* e anzi puramente morale, come è il concetto del diritto, e non può essere attribuito all'interesse egoistico²⁸.

Dunque l'entusiasmo, la prima volta soltanto menzionato, con un «quasi sconfina nell'entusiasmo», la seconda volta viene definito come un affetto, e quindi meritevole di biasimo; ma subito dopo trova una nota di comprensione e di elogio dal punto di vista antropologico, e precisamente una notazione importante per l'antropologia, giacché (ed è la terza menzione) il vero entusiasmo è un affetto di una specie particolare, che si riferisce a un ideale morale, qual è (nella nostra storia) il concetto del diritto, e non ha quindi una motivazione egoistica; bensì, aggiungiamo, una motivazione altruistica, diremmo filantropica.

Seguono infine le ultime due volte in cui è menzionato l'entusiasmo, e dove il crescendo, crediamo possa dirlo l'interprete attento al testo di Kant, culmina in una nuova dimensione, perché l'entusiasmo non è più l'espressione di un affetto, meritevole di biasimo sì, e non del tutto da giustificare, ma pur sempre da parte degli spettatori non coinvolti negli avvenimenti rivoluzionari; ma è invece entusiasmo attribuito ai rivoluzionari veri e propri. Vediamo come ciò avviene. Nell'ultimo periodo del paragrafo, Kant si avventura in un paragone tra l'atteggiamento spirituale dei «nemici dei rivoluzionari», comprensivi degli aristocratici, in cui era pur vivo «il concetto dell'onore dell'antica nobiltà guerriera», definito da Kant «un analogo dell'entusiasmo», e l'atteggiamento spirituale dei rivoluzionari, in cui era vivo proprio l'entusiasmo; ai quali si riferisce Kant quando menziona qui «l'ardore e la grandezza d'animo che in quest'ultimi accendeva il semplice concetto del diritto»; fino al solenne elogio finale, dov'egli designa tutti i loro pregi come «le armi di coloro che avevano fisso nello sguardo il *diritto* del popolo, al quale appartene-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Streit*, II, A 145-146; *SPD*, 230 [trad. modificata da G.M.].

vano, e che si pensavano come suo difensore». Parole dettate da un entusiasmo al quale poco toglie la *clausula salvatoria* finale: «esaltazione con la quale il pubblico esterno che osservava, senza la minima intenzione di cooperare, simpatizzò»²⁹.

Resta, come conclusione, il confronto finale della lotta fra aristocratici e rivoluzionari con la lotta fra Turno ed Enea, descritta dai versi di Virgilio nell'ultimo libro dell'*Eneide*; confronto che è posto in nota, in corrispondenza all'asterisco che conclude la frase sulle armi dei rivoluzionari contrapposte da Kant all'onore degli aristocratici. Il paragone inizia così: «Di un tale entusiasmo nell'affermazione del diritto per il genere umano si può dire: *postquam ad arma Vulcania ventum est, – mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit*»³⁰. Richiamo brevemente il contesto. Enea, figlio di Venere e Vulcano, ha le armi costruitegli dal dio Vulcano su preghiera della dea Venere. Il duello finale per fondare la gente romana, Enea lo combatte con Turno, che, pur eroico, dispone di armi mortali. Accade, e non può essere diversamente, che «dopo che si venne alle armi del dio Vulcano, la spada di fattura mortale si spezzò come fragile ghiaccio». Le armi dei rivoluzionari, come si vede, sono paragonate da Kant alle armi costruite dal dio Vulcano; ed esse, come si addice ad armi divine, non potevano che vincere contro le armi di fattura mortale di cui disponevano i controrivoluzionari. L'autorità del poeta prediletto conclude il giudizio politico³¹.

Norbert Hinske, nella sua relazione, ha citato un resoconto di Varnhagen von Ense³². Alla notizia della proclamazione della re-

²⁹ *Ibid.*, A 146-147 (Ak. VII, 86-87).

³⁰ *Ibid.*

³¹ Sulla singolarità di questo richiamo a Virgilio (*Aeneis*, XII, 739-741), qui e a conclusione della polemica con Hobbes in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, del 1793, ho richiamato l'attenzione altrove: G. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, in corso di stampa negli Atti del convegno tenutosi a Lucca nel giugno 1999, «Lucca 1799: tra due repubbliche» [ora in «Actum Luce», XXXIII (2004), n. 1-2, p. 31, N.d.C.]. In entrambi i casi, nello scritto del 1793 e nello scritto del 1798 esaminato nel presente testo, Kant cita un dio (Nettuno nel primo caso, *Aeneis*, I, 151-152; Vulcano nel secondo), per esaltare la funzione del diritto contro la riduzione della società civile alla mera forza e benevolenza del sovrano; in sostanza, per permettere in simili casi l'esercizio del diritto di resistenza e della stessa rivoluzione.

³² Norbert Hinske, nella sua relazione, si rifà al resoconto di Varnhagen von Ense (da *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. R. Malter, Hamburg 1990, p. 348, n. 427).

pubblica francese, il vecchio filosofo si sarebbe espresso con una citazione ancora più impegnativa, dal Vangelo di Luca (2, 29-32), là dove il vecchio, giusto e timorato Simeone esprime la propria consolazione per aver visto, prima di morire, il Figlio di Dio fatto uomo per la salvezza del mondo. È il cosiddetto *Cantico di Simeone*, che per intero suona come segue:

Nunc dimittis servum tuum, Domine,
secundum verbum tuum in pace,
quia viderunt oculi mei salutare tuum,
quod parasti ante faciem omnium populorum,
lumen ad revelationem gentium
et gloriam plebis tuae Israel.

Basta solo pensare all'intensità con cui Kant ha sperato nella libertà e nell'uguaglianza dell'umanità nel repubblicanesimo, e com'egli ne abbia teorizzato, nel capitolo III della *Religione*, il parallelismo con la fratellanza universale degli uomini nelle chiese³³, per non sorprendersi della consolazione da lui provata nella vecchiaia, dinnanzi alla prospettiva della realizzazione di *liberté, égalité, fraternité*. L'alba della nuova storia era sbocciata nel mondo.

La parte restante del testo qui esaminato conferma la vastità e profondità della speranza kantiana, e il suo collegamento con le speranze nutrite nel decennio precedente. Torna, nella conclusione del § 8, l'idea di una costituzione secondo ragione, la quale vien detta comunemente «ideale platonico (*respublica noumenon*)»; e Kant precisa che «non è una vuota chimera, ma la norma eterna di ogni costituzione civile in generale e respinge ogni guerra»; l'esperienza potrà consentire realizzazioni parziali pur faticosamente raggiunte, e ciascuna di esse sarà un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*), sempre limitata ma sempre capace di avvicinarsi indefinitamente a quell'idea della ragione³⁴. Così aveva ragionato Kant nella prima *Critica*, illustrando che cos'è l'idea, con l'esempio platonico della *Repubblica*³⁵. Ancora, il § 9 del nostro te-

³³ *Rel.*, III, 4, B 144 (Ak. VI, 102): là dove Kant paragona la Chiesa non ad una costituzione politica, ma ad una comunità domestica (*Hausgenossenschaft*), cioè ad una famiglia, sotto un unico Padre morale, attraverso il suo santo Figlio, legato dall'affinità di sangue (*Blutsverwandschaft*) a tutti gli altri membri.

³⁴ *Streit*, II, A 154-156 (Ak. VII, 91).

³⁵ *KRV*, B 370-374 (Ak. III, 246-248).

sto ci parla dell'estensione di un simile modello di convivenza, nello spirito del repubblicanesimo, che progressivamente «si estenderà ai popoli nei loro rapporti esterni sino alla società cosmopolitica»³⁶; con espressioni che ricordano la speranza kantiana nutrita nella *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, che nel titolo del § 5 menzionava il dovere di dar vita ad «una società civile che faccia valere universalmente il diritto»³⁷. Le «deboli tracce» (*schwache Spuren*) che facevano sperare un tale progresso – tra le quali nello scritto del 1784 il commercio, la libertà civile, l'illuminismo³⁸ – erano diventate realtà politica del repubblicanesimo negli anni rivoluzionari. Nell'anno 1798, lo scritto sul progresso qui esaminato rafforza la speranza, tentando di fondare la possibilità di una storia pronosticante, basandola sul più forte dei segni prognostici, l'entusiasmo per l'ideale repubblicano, sia esso degli spettatori non partecipi o anche, come si è cercato di mostrare, dei combattenti rivoluzionari.

È stato detto autorevolmente che l'argomentazione è debole, e che il nostro secolo ha dato altri segni prognostici, come i tentativi di edificazione del comunismo, nei quali hanno creduto le moltitudini. Non nego il fondamento di queste osservazioni, ma credo che esse debbano entrare nell'ambito di una più vasta meditazione. Per parte mia osserverei però che le ricordate speranze del nostro secolo non hanno retto alle prove della storia, e non offrono più neppur deboli segni prognostici. Ciò non è accaduto certamente del repubblicanesimo, il quale, se non su tutta la terra, si è esteso enormemente su di essa, e fa parte di una realtà politica che sfida il futuro; anche se le repubbliche non sempre danno prova di spirito irenico. Kant non si illudeva che sarebbero mancate terribili prove all'umanità; il secolo scorso le ha conosciute; il nuovo millennio sembra annunciarne altre. Ma tutto ciò non può annullare la presenza del repubblicanesimo, e insieme di altri importanti e nuovi segni prognostici, che non mi sembrano destinati a scomparire, quali la sensibilità per i diritti umani offesi, l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, i movimenti federalistici rivolti a prospettive mondiali, ed altre istanze seriamente pacifiche che possono indirizzare, orientare, rinsaldare le tendenze all'estensione mondiale del repubblicanesimo. Infine, l'Organizzazione delle Nazioni

³⁶ *Streit*, II, A 157 (Ak. VII, 92).

³⁷ *Idee*, § 5, A 394 (Ak. VIII, 22).

³⁸ *Ibid.*, § 8, A 405 (Ak. VIII, 28).

Unite, che tante speranze ha suscitato con la novità dei suoi assetti istituzionali, ha il dovere e la possibilità di riprendersi e rafforzarsi. Nello spirito di Kant, si può rispondere con misurata fiducia alla terza domanda della filosofia: che cosa possiamo sperare?

Tra politica e religione: motivi chiliasatici nella filosofia dell'ultimo Kant

1. Il chiliasmo negli ultimi anni di Kant

Il problema del chiliasmo è presente al pensiero di Kant negli ultimi due decenni del Settecento. Il termine *Chiliasmus* si incontra per la prima volta nel 1784 (tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*), e precisamente in uno scritto di filosofia della storia: *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (tesi VIII). In questo scritto, Kant espone per la prima volta una concezione della storia dell'umanità come rivolta verso l'instaurazione di «una società civile che faccia valere universalmente il diritto» (tesi V); qui egli vede il fine del genere umano. Non ci sono ancora elementi giuridici chiarificatori della struttura politica che acquisterà l'umanità. Nella tesi settima, egli accenna ad una «costituzione cosmopolitica non immune da qualche pericolo»¹: che assicuri la pace e la libertà, ma che non faccia assopire le energie morali dell'umanità con la certezza che la pace non sarà più violata. Nelle prime righe dell'illustrazione di questa tesi, Kant afferma: «Così, anche la filosofia potrà avere il proprio chiliasmo»². Scrive: «La filosofia», perché questa dottrina era stata elaborata nel pensiero cristiano, e quindi nella teologia. Dunque si può dire che il chiliasmo è per sua natura «chiliasmo teologico»; ma non si può escludere che anche la filosofia ne possa elaborare uno, talché si possa parlare anche di «chiliasmo filosofico».

Ma ricordiamo innanzitutto l'origine della dottrina, e prima ancora della parola. *Chiliasmo* (dal greco *chilioi*, mille) è stato reso anche con parola di origine latina, *millenarismo*; ma può prestarsi ad equivoci con altre concezioni meno caratterizzate. Sant'Agosti-

¹ *Idee*, A 402-403 (Ak. VIII, 26).

² *Ibid.*, A 404 (Ak. VIII, 27).

no già scriveva, nel *De civitate Dei*: «L'evangelista Giovanni ha parlato di queste due risurrezioni nel libro dell'Apocalisse in modo che la prima delle due, non compresa da taluni dei nostri, fu scambiata per una ridicola favoletta»³. La prima delle fonti è l'*Apocalisse* (20, 1-6), che menziona il ritorno di Gesù sulla terra, prima del giudizio universale, per instaurarvi, con i martiri per la fede, il regno millenario che precederà la lotta finale tra il bene e il male, e infine il giudizio universale. Quell'idea di un regno millenario (o chiliastico), è stata oggetto di prese di posizione opposte tra loro: sostenuta da Giustino e Ireneo, combattuta fermamente da Origeno, rimeditata da Agostino, che fu anch'egli, in una prima fase, sostenitore della verità di un regno millenario di Cristo già sulla terra, regno della verità e della giustizia, prima del regno definitivo, per l'eternità, dopo il giudizio universale. Questa idea, non bisogna dimenticare, ha la sua prima fonte già nel *Pater noster*, dove si legge: *adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra*. Ma Agostino, rimeditandola, la esclude in quella veste originaria, per intendere quel *regnum Dei in terra* come la intera vicenda terrena della chiesa di Cristo nella storia umana⁴. Una ripresa letterale di quelle idee, nel senso forte e originario di un regno di Dio e della giustizia sulla terra, si avrà proprio in epoca prekantiana, nell'ambito del pietismo (Spener, Bengel) prima, e poi, in senso teologico e filosofico più ampio, con Oetinger, Herder, Lavater. A quelle interpretazioni potrà riferirsi Kant, dando del problema chiliastico una propria personale trattazione, collegata alla propria filosofia generale. La sede principale sarà l'opera sulla religione, del 1793, ma già prima, nel 1784 meditando sulla storia universale, e infine nel 1798, conclusivamente, meditando ancora sulla storia universale e sul tema del progresso, con un forte influsso della propria meditazione sul significato della rivoluzione francese. Queste tre fasi – 1784, 1793, 1798 – saranno ora oggetto della nostra rimeditazione, che sarà anche una rimeditazione della concezione kantiana della storia universale (*Weltgeschichte*).

³ *Civ. Dei*, XX, 7, 1; trad. it. di Luigi Alici, *La città di Dio*, Milano, Rusconi, 1984, pp. 1000-1001 [N.d.C.].

⁴ *Ibid.*, XX, 5, 4.

2. Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (1784)

Il primo ampio e meditato rapporto di Kant con il problema di un senso della storia universale si ha nello scritto del 1784, ora visto, contemporaneo allo scritto sull'illuminismo (*Was ist Aufklärung?*) e ad esso complementare: diacronico lo scritto sulla storia universale, sincronico lo scritto sull'illuminismo.

E il senso della storia universale è visto da Kant, come si legge nella quinta tesi, in modo fortemente giuridico: «Il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una *società civile* che faccia valere universalmente il diritto»⁵. Si noti che questa fondamentale giuridicità è essa che dà l'impronta allo scritto. Il miglioramento del genere umano si avrà sul piano giuridico – scrive Kant nel 1784 e ripeterà negli scritti politici successivi, eccettuata *La religione* – e le leggi di un tale miglioramento saranno pertanto inscritte nel piano teleologico della natura, senza postulare un miglioramento propriamente etico. Il traguardo dell'umanità è visto in un «assetto cosmopolitico della pubblica sicurezza statale (*weltbürgerlicher Zustand der öffentlichen Staatssicherheit*) che non sia privo di ogni pericolo»; «affinché le forze dell'umanità non si assopiscano»⁶. Così la fondamentale settima tesi dello scritto, che la tesi nona ed ultima concluderà, riprendendo i termini del titolo, e affermando che la nostra tarda discendenza giudicherà le età più antiche «per ciò che popoli e governi hanno fatto di buono o di cattivo da un punto di vista cosmopolitico»⁷.

Questo sarà, secondo lo scritto che stiamo esaminando, il senso della storia umana; rigorosamente giuridico; vi sarà un diritto dello stato del mondo che assicuri la libertà di tutti, e che non sia immune da qualche pericolo, secondo una ispirazione che è propria del tempo, e da Kant a lungo condivisa, fino a scomparire nella *Religione*, nella *Pace perpetua* (là dove esse parleranno però della *Universalmonarchie*)⁸, e in forma piena e coerente soltanto nella seconda parte del *Conflitto delle facoltà*.

Fin qui, peraltro, dove abbiamo esposto la tesi cosmopolitica di

⁵ *Idee*, A 395 (Ak. VIII, 22).

⁶ *Ibid.*, A 402-403 cit.

⁷ *Ibid.*, A 411 (Ak. VIII, 31).

⁸ Cfr. *supra*, pp. 157 e 186 [N.d.C.].

Kant secondo lo scritto del 1784 sulla storia universale, non è stato da noi citato il termine *chiliasmo*, che però compare, con una coincidenza altamente significativa, in quella tesi ottava, nella quale Kant tratta di un «piano nascosto della natura per attuare una perfetta costituzione interna ed (...) esterna»⁹. Nella illustrazione di questa tesi, svolta nel seguito del testo kantiano, noi incontriamo le deboli tracce (*schwache Spuren*) dell'avvicinamento di questa costituzione universale, interna ai singoli stati ed anche superiore a tutti gli stati: quel «futuro grande corpo statuale del quale il mondo precedente non ha potuto mostrare alcun esempio»¹⁰.

Queste «deboli tracce» sono così enumerate: la cultura interna, la libertà civile, il commercio, la libertà universale di religione, la *Aufklärung*, che si esplica variamente, salendo fino ai troni, instaurando istituti pubblici di educazione, e nei vari modi in cui essa stessa si esprime. Se questa è la trattazione della tesi, qui riassunta dal testo kantiano, le parole iniziali di tale trattazione contengono il termine da noi annunciato. «La tesi è un corollario della precedente»¹¹, inizia Kant: cioè, della tesi settima, che abbiamo condensato nella instaurazione di un sistema giuridico universale, nei singoli stati e in uno stato ad essi superiore, che nel complesso costituirà l'assetto cosmopolitico menzionato nel titolo del saggio kantiano. E Kant prosegue con la frase: «Si vede bene che anche la filosofia può avere il proprio *chiliasmo*»¹².

Dunque, Kant parla qui di un chiliasmo proprio della filosofia. È quello che nella *Religione* chiamerà chiliasmo filosofico, in contrapposizione al chiliasmo teologico. Il chiliasmo teologico è quello di cui abbiamo detto più sopra, nato sulla pagina dell'*Apocalisse*, proseguito nei primi secoli del cristianesimo fino alla chiarificazione di Sant'Agostino, che lo riferisce alla presenza della Chiesa di Cristo nel mondo. Kant lo ha ricevuto attraverso le correnti teologiche dei suoi tempi, e la sua teorizzazione si ha nella *Religione*. Qui, nello scritto sulla storia universale, egli parla soltanto di un chiliasmo elaborato dalla filosofia, e ben distinto dal chiliasmo elaborato dalla teologia, il quale peraltro non è da lui trattato né menzionato positivamente, ma soltanto lasciato sullo sfondo, come quella costruzione teorica di

⁹ *Idee*, A 404 (Ak. VIII, 27).

¹⁰ *Ibid.*, A 407 (Ak. VIII, 28).

¹¹ *Ibid.*, A 404 cit.

¹² *Ibid.*

cui parla la teologia. Poiché chiliasmo può allacciarsi soltanto, etimologicamente, al regno «millenario» di Cristo e dei beati sulla terra di cui parla l'*Apocalisse*, e sulla scia di esso dai teologi suoi teorici; e poiché un tale chiliasmo si riferisce al regno della virtù sulla terra, ne deriva che il chiliasmo teorizzato dalla filosofia tratterà invece di un tema più terreno, che non può propriamente dirsi il regno di Dio sulla terra, pur se dotato di un requisito anch'esso partecipe della moralità. Si tratterà cioè del regno del diritto, e del diritto in senso kantiano, cioè parte anch'esso della moralità, accanto alla virtù.

Sarà il regno del diritto sulla terra, ovvero il regno della ragione, struttura trascendentale perché gli uomini possano vivere come esseri liberi, e liberi in quanto dotati di una uguale libertà. Questo regno del diritto chiederà agli uomini obbedienza, e sarà in grado di esercitare la coazione verso i recalcitranti. Ma si appagherà anche di una obbedienza prestata per adesione puramente esterna alla legge, senza interna adesione. Anche se non sarà un regno della virtù sulla terra, come vuole il chiliasmo teologico, e quindi regno di Dio; purtuttavia, il chiliasmo filosofico apprenderà un preziosissimo aiuto all'umanità, giacché preserverà la libertà nella pace, quella tranquilla *libertas* della quale parlava Cicerone. Sarà la libertà protetta nei singoli stati, sarà la libertà protetta anche in un sistema cosmopolitico, cioè sovrastatale, come accenna appunto lo scritto del 1784, al quale ci riferiamo.

3. La religione entro i limiti della mera ragione

L'opera sulla religione (1793) è quella che tratta propriamente del chiliasmo; non in modo diffuso e con riferimento alla tradizione teologica, ma in modo essenziale e intrinsecamente sistematico. Dei quattro capitoli di cui consta l'opera, il primo accenna in modo chiaro e conciso ai due tipi di chiliasmo, cioè il chiliasmo filosofico e il chiliasmo teologico; il terzo capitolo tratta espressamente e più ampiamente del chiliasmo teologico, e lo fa dal punto di vista originalmente kantiano.

a) Titolo del primo capitolo è: «Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono o del male radicale nella natura umana». Fondamentale per il nostro tema è il § 3, dal titolo «L'uomo è cattivo per natura». Se tutto il capitolo tratta del principio cattivo e del principio buono come coesistenti nell'uomo, ciò significa l'accettazione kantiana della dottrina del peccato originale; ma la defi-

nizione più propria di esso è fornita dal § 3, che contiene i fondamenti per la trattazione dell'intero capitolo I. Si verifica nell'uomo la coesistenza di due principi: formale, il rispetto della legge morale; materiale, la ricerca della felicità. Il principio formale, kantianamente, deve e può prevalere su quello materiale; ma è altresì caratteristica dell'uomo la inestirpabilità di quest'ultimo. La concezione kantiana afferma che il male radicale (*das radikale Böse*) è innato nella natura umana: ovvero, l'uomo ha la tendenza ad una inversione dei moventi (*Umkehrung der Triebfeder*): non il movente morale sopra il movente della felicità, bensì il movente della felicità sopra il movente morale; non il movente formale sopra il movente materiale, bensì il movente materiale sopra il movente formale. Questa tendenza all'inversione dei moventi è il vero male radicale, «la tendenza al male nella natura umana», come suona il titolo del secondo paragrafo; ovvero, come si può anche dire, il peccato originale secondo la interpretazione filosofica kantiana. Altro aspetto essenziale, anche nel senso del peccato originale, è il seguente: il male radicale può essere vinto, superato (*überwunden*) dall'uomo, ma non estirpato (*vertilgt*). Nella lingua italiana possiamo dire: il male radicale non può essere sradicato, ma può essere vinto.

Tale è la condizione dell'uomo, che si rivela in ogni aspetto della vita, combattuta com'è tra il rispetto della legge morale e l'aspirazione alla felicità. Questa tendenza si rivela – esemplifica Kant con estrema crudezza – in ogni aspetto della natura umana: e citando una massima di Charles de la Rochefoucauld (ma non il suo autore) scrive Kant che «v'è nella disgrazia dei nostri migliori amici qualcosa che non ci dispiace interamente»¹³. Venendo al tema centrale della sua visione politico-morale, cioè quello della «situazione internazionale», Kant afferma che i principi degli Stati nei loro rapporti reciproci sono gli stessi del «rozzo stato di natura (stato di guerra perpetua)», in contrasto con i principi dello «stato civile». Kant afferma, ad esser precisi, che «la situazione internazionale» risulta «in modo stupefacente (*wunderliche Weise*) dalla giustapposizione dei due precedenti stati, naturale e civile»¹⁴. Occorre citare per intero la conclusione sull'argomento, fondamentale per la definizione kantiana dei due chiliasmi: il chiliasmo filosofico e il chiliasmo teologico.

«Nessun filosofo ha ancora potuto mettere questi principi in ac-

¹³ *Rel.*, B 29 (Ak. VI, 33).

¹⁴ *Ibid.*, B 30 (Ak. VI, 34).

cordo con la morale, e nemmeno (ciò che è grave) proporre di migliori, che si possano conciliare con la natura umana; di modo che il chiliasmo filosofico, che spera in uno stato di pace perpetua, fondato sulla confederazione dei popoli come repubblica mondiale, è – precisamente come il chiliasmo teologico, che fa assegnamento sul completo miglioramento morale di tutto il genere umano – messo generalmente in ridicolo come una stravaganza».

In queste parole sono indicate con grande chiarezza, come in un teorema matematico, le caratteristiche dei due chiliasmi – filosofico e teologico – che possono essere compresi, il primo come una parte, il secondo come il tutto. Il chiliasmo filosofico spera in una situazione di pace perpetua, che potrebbe oggi dirsi, con più adeguato linguaggio giuridico, fondato su una repubblica federale mondiale (*Weltbundesrepublik*), che invece è designata in Kant con due espressioni: la prima, che risale al 1792, data della pubblicazione separata del primo capitolo della *Religione*, ed è poi riproposta nel luogo sopra visto della prima edizione del libro, come *Völkerbund als Weltrepublik*, ed ancor più chiaramente la seconda, in una nota della seconda edizione del libro (1794), come *Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker)*, cioè «unione di popoli (repubblica di liberi popoli confederati)»¹⁵. Si tratta, come si vede e come già sappiamo, di un chiliasmo che potrebbe anche dirsi giuridico, cioè elaborato nei termini di una costituzione giuridica, che pertanto è fondata, come Kant afferma altrove, su un'adesione dei soggetti come tale che può essere anche soltanto esteriore, non condivisa nell'animo, la quale pertanto, rispetto ad un'adesione totalmente morale, cioè anche etica, condivisa anche nell'animo, può esser considerata incompleta (*unvollendete*).

Il chiliasmo teologico, come Kant scrive, «fa assegnamento sul completo miglioramento morale di tutto il genere umano» (*des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung*)¹⁶. Detto in altro modo, il chiliasmo filosofico (giuridico) ha una sua configurazione autonoma, che mira ad un miglioramento giuridico di tutto il genere umano; e come tale ad un miglioramento incompleto, perché può prescindere dall'adesione interiore (etica, secondo virtù). Ma esso può essere anche visto come parte integrante del chiliasmo teologico, che include anche il diritto repubblicano del mondo, ac-

¹⁵ *Ibid.*, B 31 (Ak. VI, 34).

¹⁶ *Ibid.*, B 32 (Ak. VI, 34).

gettato dagli uomini con adesione interiore, cioè etica, secondo virtù. Si potrà trattare quindi di un repubblicanesimo accettabile anche per «un popolo di diavoli», secondo l'espressione della *Pace perpetua* e quindi un miglioramento incompleto, o di un repubblicanesimo proprio di un popolo di angeli, che lo accetta con adesione interiore, secondo virtù, e quindi un chiliasmo completo. Si può quindi parlare di un chiliasmo duplice, o filosofico (parziale, del solo diritto) o di un chiliasmo unitario, o teologico (della virtù, che comprende anche il diritto come parte propria). Quando Kant parla di una pace perpetua repubblicana, nelle opere politiche, parla del primo; quando parla del regno di Dio sulla terra, parla del secondo. Un popolo di angeli dà vita al chiliasmo teologico; un popolo di diavoli, ma anche di angeli che si trovano a vivere con i diavoli, dà vita al chiliasmo filosofico, che è semplicemente giuridico, cioè appagato dall'adesione esteriore, ma porta pur sempre alla pace repubblicana del mondo: la *Religione* parla nel primo senso, la *Pace perpetua*, nel secondo senso (anche se non nomina mai la parola chiliasmo, in nessuno dei due sensi).

4. *Il chiliasmo teologico*

[b)] Del chiliasmo teologico tratta, come in sede propria, l'opera sulla *Religione*. Ed in particolare ne tratta il capitolo III, dal titolo, che non potrebbe essere più chiaro e pertinente, «La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra». Subito all'inizio, nelle osservazioni introduttive al sistema articolato nella rappresentazione filosofica e nella rappresentazione storica, Kant pone in parallelo la società giuridico-civile e la società etico-civile o comunità etica. [Ci] si può anche esprimere in modo diverso, e dire la società giuridico-civile come Stato giuridico e la società etico-civile come Stato etico; e Kant vede «una certa analogia fra queste due specie di società»¹⁷.

Si vede che la società etica tende per sua natura a coinvolgere l'intero genere umano, per non cadere in contraddizione con se stessa. Altrimenti essa rimarrebbe in uno stato di natura etico, il quale dovrebbe essere considerato come uno schema della comunità etica universale. E in quanto tale essa sarebbe analoga ai singoli stati po-

¹⁷ *Ibid.*, B 131 (Ak. VI, 94).

litici, i quali si troverebbero nello stato di natura giuridico, cioè non uniti in associazione mediante un diritto internazionale pubblico¹⁸. Sulla base di questa analogia, anche le chiese – come Kant, e proprio in quest'opera, ha già detto per gli stati politici – dovranno tendere, con ancora maggiore fondamento trattandosi di un terreno propriamente etico, verso una chiesa universale.

Kant ripete più volte che è contraddittorio parlare di una religione particolare, perché la religione è per sua natura universale, abbracciando tutti gli uomini come fratelli; e perciò non si dovrà dire religioni, al plurale, ma soltanto religione; si dovrà parlare semmai di fedi particolari, ed espressioni manchevoli dell'unica religione che per sua essenza è universale. La religione cristiana, nella sua pura espressione evangelica, dettata dal Maestro del Vangelo, è l'unica che ha questo nucleo di universalità, [la] quale dovrà peraltro purificarsi dalle sedimentazioni degli eccessi di culto e dalla superstizione.

Una tale liberazione degli uomini dallo stato di natura etico, per addivenire ad uno stato etico-civile, è vista da Kant come «un dovere di una specie particolare, non degli uomini verso gli uomini, ma del genere umano verso se stesso»; ora, esso è «destinato oggettivamente, nell'idea della ragione, ad un fine comune, cioè al promovimento del sommo bene, come bene comune a tutti»¹⁹. Sarà necessaria a tal fine, peraltro, «la riunione dei singoli in un intero», che Kant definisce «come l'idea di (...) una repubblica universale retta da leggi della virtù (*eine allgemeine Republik nach Tugendgesetzen*)»²⁰; frutto dell'avvicinarsi, purificarsi, unificarsi, di tutte le chiese esistenti sulla terra. Si avranno così – se riandiamo alle definizioni di uno stato mondiale che assicuri la pace nel mondo – una *allgemeine Republik* e una *Weltrepublik*: la prima definita mirando alla universalità propria dello spirito, la seconda mirando alla totalità giuridica del mondo; la prima rivolta alla virtù, cioè la chiesa universale, la seconda rivolta al diritto, cioè la repubblica mondiale. Quest'ultima è stata definita nella prima edizione dell'opera – come s'è visto – *Völkerbund als Weltrepublik*, e nella seconda edizione *Staatenverein (Republik freier verbündeter Staaten)*. Le definizioni relative all'unità giuridico-politica (è importante notarlo) si trovano nell'opera sulla

¹⁸ *Ibid.*, B 134 (Ak. VI, 96).

¹⁹ *Ibid.*, B 135-136 (Ak. VI, 97).

²⁰ *Ibid.*, B 135-136 (Ak. VI, 98).

religione: nel capitolo primo, sul male radicale, al paragrafo terzo, che è un approfondimento del tema generale del capitolo. Lì, dove si parla della insidia diabolica alla moralità delle creature umane, è definito con la maggiore precisione analitica il rimedio giuridico-politico alla libera e pacifica convivenza umana, la repubblica federale mondiale. Ma subito dopo, nello stesso contesto, è anche prospettato «il completo miglioramento morale di tutto il genere umano (*des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung*)»²¹. Si notino le parole: «vollendete moralische Besserung»; cioè comprendente sia la morale come diritto, sia la morale come virtù; non solo la prima, concernente l'esteriorità dei contegni, ma anche la seconda, comprendente sia la interiorità sia l'esteriorità; un popolo di diavoli rispetterà soltanto il diritto, per un interesse ben calcolato; un popolo di angeli rispetterà l'intera morale, intesa sia come dottrina del diritto sia come dottrina della virtù. Il chiliasmo filosofico coprirà una parte dell'intera moralità; il chiliasmo teologico coprirà l'intera moralità; non solo il diritto, ma anche la virtù. L'espressione chiliasmo teologico coprirà l'intero ambito dei comportamenti umani; il chiliasmo filosofico soltanto una parte, l'esteriorità dei contegni. Inoltre, se vogliamo usare le espressioni: due chiliasmi, duplice chiliasmo, dilemma chilastico, intenderemo che Kant ha professato più volte, nelle opere non specificamente religiose, l'espressione chiliasmo filosofico, che si limita al perfezionamento giuridico-politico della convivenza umana sulla terra. Come sta scritto nell'opera del 1784 sulla storia universale, «così, anche la filosofia avrà il proprio chiliasmo», che è la speranza minore e più accessibile all'uomo, anche se alieno dalla virtù; resterà fuori la speranza maggiore, il chiliasmo della tradizione teologica, «che spera», come si è letto, «nel completo miglioramento morale del genere umano». Se diciamo «i due chiliasmi», comprenderemo il tutto (teologico) e una parte del medesimo, che può anche vivere per conto proprio (filosofico).

Il capitolo terzo della *Religione* è quello che tratta del chiliasmo teologico; come recita il titolo, «l'avvento del Regno di Dio sulla terra». E ne tratta come di speranza fondata, anche se [...] qualche espressione sembra ispirata a cautela.

Ma la libertà religiosa e la *Aufklärung*, come e più che nello scritto del 1784, appaiono a Kant eventi tali da mostrare l'avvento di un

²¹ *Ibid.*, B 32 (Ak. VI, 34).

nuovo spirito nel mondo; ed egli scrive che «si può dire con ragione ‘che il regno di Dio è giunto a noi’ (...) sebbene l’instaurazione reale di un simile regno sia ancora infinitamente lontana da noi»²². Ma possiamo nutrire una fondata speranza, la quale, prima o poi, si avvererà. Come si legge a conclusione della partizione prima (filosofica) del capitolo terzo, in parole solenni che esprimono il chiliasmo teologico e quel chiliasmo filosofico che in esso è compreso come parte integrante.

Tale è dunque l’operazione non vista dagli occhi umani, ma sempre progrediente, che compie il buon principio, costituirsi nel genere umano – come in comunità sottomessa alle leggi della virtù – una potenza e un regno, il quale affermi la vittoria sul male e assicuri al mondo, sotto il suo dominio, una pace perpetua.

5. *Il chiliasmo filosofico del Conflitto delle facoltà*

Il conflitto delle facoltà riguarda il conflitto esistente tra la facoltà di Filosofia e le tre facoltà dette superiori, perché aventi connessione e interesse per l’autorità (*Obrigkeit*): Teologia, che si occupa del bene dell’anima; Diritto, che si occupa del bene dello stato; Medicina, che si occupa del bene del corpo. La facoltà filosofica, alla quale Kant appartiene, polemizza con le tre facoltà superiori, avendo a cuore soltanto la ricerca della verità. A noi interessa il conflitto di essa con la facoltà giuridica, un testo già pubblicato separatamente [...] ²³, e poi

²² *Ibid.*, B 181 (Ak. VI, 122).

²³ Probabilmente, G.M. si riferisce alla terza parte dello scritto sul detto comune, che – come ricorda Norbert Hinske nella sua relazione al convegno torinese del maggio 2001 – appare anche autonomamente nel 1795, col titolo *L’umanità progredisce verso il meglio?*. Cfr. R. Brandt, *Zum «Streit der Fakultäten»*, in *Kant-Forschungen*, Bd. 1, hrsg. v. R. Brandt u. W. Stark, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 45, 75 n. 34; N. Hinske, *Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel «Conflitto delle facoltà»*, in *Kant e il conflitto delle facoltà* cit., p. 194 n. 8. Della redazione del testo sul progresso si trovano tuttavia numerose indicazioni nei lavori preparatori, a testimonianza del lungo interesse di Kant per il tema (cfr. *Refl.* 1471a: Ak. XV, 650-651; *Refl.* 8077: Ak. XIX, 603-612; Ak. XXII, 617-624; Ak. XXIII, 455-462; *Krakauer Fragment*, in «Kant-Studien», LI (1959/60), pp. 3-10). La stesura definitiva dello scritto si ebbe però soltanto alla fine del 1797; respinto dalla censura, quest’ultimo fu in seguito riproposto, e solo allora pubblicato, nel volume del 1798: *Il conflitto delle facoltà*. Su questi problemi cfr. R. Brandt, *Zum «Streit der Fakultäten»* cit., pp. 65 ss, pp. 65-66; e da ultimo N. Hinske, *op. cit.*, pp. 195 ss [N.d.C.].

inserito come seconda parte dell'opera, uscita nel 1798. A titolo di questa parte, Kant pone le parole: «Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio», che riprendono l'argomento del 1784, sull'«idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico». Si è discusso se l'argomento trattato sia effettivamente pertinente se posto come seconda parte del *Conflitto*; cioè, se esso riguardi o no un conflitto con la facoltà di giurisprudenza; o se sia invece un inserimento artificioso. Ma non si tratta di artificio: si tratta invece di un tema – specificamente di diritto pubblico – che è il problema dei problemi per una corretta visione del problema giuridico: cioè l'essenzialità del repubblicanesimo per la civiltà umana, strettamente connesso alla edificazione di un ordinamento pacifico su tutta la terra. Si tratta della edificazione del diritto interno agli stati, del diritto che regola i rapporti tra gli stati, del diritto cosmopolitico: secondo le espressioni della *Pace perpetua*, lo *jus civitatis*, lo *jus gentium*, lo *jus cosmopoliticum*. Il tutto all'insegna del repubblicanesimo, che significa massimo di libertà individuale compatibile con l'altrui libertà grazie all'esistenza di un sistema pubblico coattivo; e coerente, quindi, con un repubblicanesimo universale che assicuri al mondo la pace nella libertà. Dove la coazione, ad ogni livello in cui è prevista, deve tendere al minimo necessario, con una infinita approssimazione, in forma asintotica, all'instaurazione di un sistema pubblico privo di coazione.

Come si vede, repubblicanesimo di tutti gli stati per assicurare la libertà degli uomini, e repubblicanesimo sovrastatale per assicurare la libertà degli uomini e degli stati nella pace; tutto ciò è garantito soltanto da un diritto pubblico conforme a ragione, qual è teorizzato dalla facoltà di filosofia, ma non dalla facoltà di diritto, contro la quale Kant polemizza ampiamente nella *Pace perpetua*: gli *echte Juristen*, meri giuristi, gli *Juristen vom Handwerk*, giuristi di mestiere, avvezzi più alla spada che alla bilancia, e destinati elettivamente a divenire *politische Moralisten*, moralisti politici, che conoscono soltanto una prudenza terrena ignara della superiore sapienza che deve formarla. Ce n'è quanto basta per una contrapposizione della facoltà filosofica alla facoltà giuridica; e per confortarci in questa convinzione basta leggere quel frammento teorico del *Conflitto delle facoltà*, tipograficamente fuor di posto perché collocato come «Secondo Supplemento» alla *Pace perpetua* (*Articolo segreto per la pace perpetua*).

Per il *Conflitto della facoltà giuridica con la facoltà filosofica* può parlarsi di un conflitto filosofico, non teologico. Nel § 3 vengono

esposti e criticati tre «casi che possono contenere una predizione (*Vorhersagung*)»: regresso (terrorismo); progresso (eudemonismo); immobilità (abderitismo). Essi sono tutti e tre respinti da Kant, in quanto insostenibili secondo ragione.

Tratteniamoci qui sulla critica all'eudemonismo. Esso è la dottrina che predice «un costante progresso verso il meglio riguardo alla sua destinazione morale (*in seiner moralischen Bestimmung*)»²⁴; ma «la misura di bene e di male inerente alla nostra natura (...) rimane sempre la stessa», e pertanto «gli effetti non possono superare la capacità della causa efficiente»²⁵. Ancora, sull'eudemonismo leggiamo che esso, «posto il fine del progresso in una lontana prospettiva, sarebbe chiamato anche *chiliasmo*»²⁶. E la conclusione è la seguente: «L'eudemonismo, con le sue accese (*sanguinische*) speranze, appare così insostenibile, e sembra promettere pochi vantaggi ad una storia divinatoria dell'uomo rispetto al progredire sempre oltre sulla via del bene»²⁷. Queste sono le affermazioni kantiane sull'eudemonismo, che è identificato con il chiliasmo, ove si pongano in una lontana prospettiva le accese speranze di una felicità che comprenda in sé anche la beatitudine (*eudaimonia*, *Glückseligkeit*, felicità in senso lato, che [è] beatitudine, *Seligkeit*). Questa che abbiamo riportato è la presentazione fondamentale del chiliasmo-eudemonismo, che corrisponde al chiliasmo in senso proprio, ovvero il chiliasmo teologico, proprio della tradizione che risale all'*Apocalisse*, e che è stata coltivata in parte e in tempi [diversi] dalla dottrina teologica: nell'antichità cristiano-cattolica preagostiniana; nella modernità protestante. E la presentazione della dottrina chiliastico-teologica è negativa, così come della dottrina terroristica e della dottrina abderitistica. [...] A questa presentazione seguono altre due affermazioni analoghe. La prima si trova a conclusione del § 4. Se prima è stata affermata l'immutabilità della misura di bene e di male presente nell'uomo, alla quale consegue l'impossibilità di elevarsi e di progredire sempre più verso il meglio, ora l'affermazione è ancora più forte; poiché la misura della mescolanza del bene e del male

²⁴ *Streit*, II, A 134 (Ak. VII, 81).

²⁵ *Ibid.*, A 136 (Ak. VII, 81-82).

²⁶ *Ibid.*, A 135 (Ak. VII, 81).

²⁷ *Ibid.*, A 137 (Ak. VII, 82); sul concetto di «storia divinatoria» (*weissagende Geschichte*) si veda *supra*, p. 218 [N.d.C.].

nell'uomo non è a lui nota, egli «non sa neppure quale effetto possa aspettarsene»²⁸.

La terza volta, questa stessa affermazione è ripresa con maggiore analiticità, e con più cura per la chiarezza dell'insieme. Secondo un pensiero ricorrente, qui Kant parla di un miglioramento del genere umano con riguardo all'aspetto esteriore dell'azione, e precisamente alla legalità, che esclude il riferimento all'interiorità dei comportamenti, cioè alla condivisione etica; ed anche alla fenomenicità, a ciò che dell'azione dell'uomo appare ai suoi simili, e prescindendo di nuovo dall'interiorità, o dall'essenza dell'azione. In tal modo, osservanza della legalità e riferimento alla sola apparenza esterna producono pure conseguenze benefiche, sulle quali Kant si sofferma con attenzione, diffusione, benevolenza di giudizio. Sono conseguenze nel costume dell'umanità, che la fanno più rispettosa di se stessa in genere, e degli altri simili singolarmente presi. Gli esempi kantiani sono eloquenti: un maggior numero di buone azioni (*gute Taten*), meno liti giudiziarie, maggior rispetto della parola data; ed infine, sommamente importante se posto in un simile contesto, «tutto ciò si estenderà ai popoli nei loro rapporti esterni sino alla società cosmopolitica» (si noti la soluzione *in hypothesis* del diritto cosmopolitico, fino alla soluzione *in thesi* di esso, ovvero la repubblica mondiale, che pure era stata fatta balenare nell'ultima parte del § 8). La conclusione del § 9 è assai importante, perché in essa sono ripetute, per la terza volta nello scritto, la non-necessità di un fondamento etico e la bastevolezza di un comportamento esteriore, che pure indica una benevolenza generale e un rispetto reciproco tra gli uomini. Le parole di chiusura del discorso paiono dire che una tale indicazione è un invito alla prudenza, per non destare irritazione e scherno negli uomini politici, i quali già si infastidiscono e irridono per molto meno²⁹.

Sono parole significative, che premettono i toni irenici e cosmopolitici che caratterizzano lo scritto, e lo concludono con toni di speranza in un progredire degli uomini, la quale «può essere posta, come condizione positiva, solo in una sapienza (*Weisheit*) che provenga dall'alto (che, quando è invisibile, si chiama Provvidenza)»³⁰. E

²⁸ *Ibid.*, A 141 (Ak. VII, 84).

²⁹ *Ibid.*, A 157-158 (Ak. VII, 91-92).

³⁰ *Ibid.*, A 160 (Ak. VII, 93).

lo scritto sul progresso si chiude con toni simili, che pure coesistono con l'entusiasmo: anch'esso dosato e controverso, che inizialmente è riferito agli spettatori non partecipi, e gradualmente si sposta dagli spettatori agli attori protagonisti degli eventi rivoluzionari³¹. [...]

Università di Pisa, aprile 2004

³¹ *Ibid.*, A 146 (Ak. VII, 86).

Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico kantiano tra il 1793 e il 1795

[1. *Le due soluzioni del federalismo kantiano:*
*soluzione in thesi e soluzione in hypothesi*¹]

Nel lessico giuridico-politico kantiano non esiste una terminologia esatta e costante che valga a distinguere ciò che noi oggi chiamiamo federazione e ciò che noi oggi chiamiamo confederazione: ossia tra a) un'unione di stati che cedano la loro sovranità ad un'entità giuridico-politica ad essi superiore, alla quale essi si sottomettano per affrontare i problemi politici comuni alla nuova entità, ed alla quale affidino le controversie che possono sorgere tra di esse, allo stesso modo in cui i privati cittadini trasferiscono allo stato (*societas civilis*) il potere di dirimere con mezzi coattivi i conflitti che possano sorgere tra di loro; e b) un'unione di stati che conservino la loro piena sovranità e soltanto si accordino nello stabilire comuni organismi e comuni metodi, al fine di preservare la pace.

Prescindiamo, in queste osservazioni preliminari e terminologiche, dalla successione cronologica degli scritti da cui attingiamo le espressioni kantiane, pur dando sempre la sede originaria con la sua datazione; le esamineremo pertanto ponendole in rapporto sistematico fra di loro. Per esprimere la distinzione sopra da noi enunciata, corrispondente ai termini italiani *federazione* e *confederazione*, attingiamo ora da un testo ben noto, e visto solitamente in una sua invincibile contraddittorietà, ovvero il «Secondo articolo definitivo» dello scritto *Zum ewigen Frieden*, del 1795. Troviamo qui definite con esattezza la soluzione a) e la soluzione b) ora menzionate.

¹ L'autore ritorna in questo testo sull'interpretazione del diritto cosmopolitico esposta *supra*, parte III, e ancora prima nel saggio *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua...* cit., pp. 41-70 [N.d.C.].

a)

(354, 3-15)

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d.i. in der Unabhängigkeit von äusseren Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein *Völkerbund*, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der *Völker* gegen einander zu erwägen haben, so fern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen, und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.

Considerati in quanto stati, i popoli possono essere giudicati come singoli uomini che nel loro stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne) si ledono già per il loro essere gli uni accanto agli altri, e ognuno dei quali, per la propria sicurezza, può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga a quella civile, dove ad ognuno può essere assicurato il proprio diritto. Ciò sarebbe una *confederazione* (*Völkerbund*), che tuttavia non dovrebbe essere uno Stato di popoli (*Völkerstaat*). In questo ci sarebbe una contraddizione; perché ogni Stato include il rapporto di un *superiore* (che legifica) con un *inferiore* (che ubbidisce, vale a dire con il popolo), ma molti popoli in uno Stato costituirebbero solamente un popolo (poiché qui abbiamo da affrontare il diritto dei popoli l'uno verso l'altro, in quanto essi costituiscono tanti Stati differenti, e non devono fondersi in uno Stato); ciò contraddice la premessa².

(356, 24-27)

Dass ein Volk sagt: «es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formieren, d.i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht» – das lässt sich verstehen.

Che un popolo dica: «non ci deve essere guerra tra noi; poiché vogliamo costituirci in uno Stato, cioè vogliamo dare a noi stessi un supremo potere legislativo, esecutivo e giudiziario, che risolva pacificamente le nostre controversie» – questo si può comprendere³.

² ZeF, AB 30-32 (Ak. VIII, 354).

³ *Ibid.*, AB 37 (Ak. VIII, 356).

(357, 5-11)

Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, eben so wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden.

Per Stati in rapporto gli uni con gli altri non può darsi, secondo ragione, nessun altro modo di uscire dallo stato senza legge, in cui c'è solamente guerra, che quello di rinunciare, così come i singoli uomini, alla loro libertà selvaggia (senza legge), adattarsi a leggi pubbliche coattive, e formare così (di certo progressivamente) uno *Stato di popoli* (civitas gentium), che alla fine comprenda tutti i popoli della terra⁴.

(357, 11-13)

Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen...

Ma poiché essi [gli Stati, *N.d.C.*], secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo e rigettano *in hypothesi* ciò che *in thesi* è giusto...⁵

b)

(355, 33 - 356, 9)

gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, «aus diesem Zustande herausgehn zu sollen» (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben, und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind) (...) – so muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den *Friedensbund* (foedus pacificum) nennen kann, der vom *Friedensvertrag* (pactum pacis) darin unterschieden sein würde, dass dieser bloss *einen* Krieg, jener aber *alle* Kriege auf immer zu endigen suchte.

purtuttavia per gli Stati, secondo il diritto internazionale, non può proprio essere valido ciò che è valido per uomini nello stato senza leggi se-

⁴ *Ibid.*, AB 38-39 (Ak. VIII, 357).

⁵ *Ibid.*, AB 39-40 (Ak. VIII, 357).

condo il diritto di natura, di «dover uscire da questo stato» (poiché essi, come Stati, internamente hanno già una costituzione giuridica, e pertanto sono sovraccresciuti per la coazione di altri, volta a condurli secondo i loro concetti del diritto sotto una costituzione legale allargata) (...) – pertanto deve essere data una confederazione (o lega – *Bund*) di specie particolare, che si può chiamare *confederazione pacifica* (o lega pacifica – *Friedensbund*) (*foedus pacificum*) che sarebbe distinta dal *trattato di pace* (*pactum pacis*) nel fatto che questo cerca semplicemente di porre fine a una guerra, quella invece di porre fine per sempre a *tutte* le guerre⁶.

(356, 33)

...nämlich der freie Föderalismus ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts notwendig verbinden muss, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.

...cioè sul libero federalismo, che la ragione connette necessariamente al concetto del diritto delle genti, se qui deve comunque restare qualcosa di pensabile⁷.

(356, 14-17)

Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der *Föderalität*, die sich allmählich über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen.

L'attuabilità (la realtà oggettiva) di questa idea della *federalità*, che deve estendersi gradualmente a tutti gli Stati, e conduce pertanto alla pace perpetua, può essere esposta⁸.

(356, 27-33)

Wenn (...) dieser Staat sagt: «Es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere», so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus, ist...

Quando (...) questo Stato dice: «Non ci dev'essere nessuna guerra tra me e altri Stati, sebbene io non riconosca alcun superiore potere legisla-

⁶ *Ibid.*, AB 34-35 (Ak. VIII, 355-356).

⁷ *Ibid.*, AB 37 (Ak. VIII, 356).

⁸ *Ibid.*, AB 35 (Ak. VIII, 356).

tivo, che assicurarsi a me il mio, e al quale io assicurarsi il suo diritto», allora non è proprio dato comprendere dove io voglia quindi fondare la garanzia del mio diritto, se non è il surrogato dell'unione in società civile, cioè il libero federalismo...⁹

(357, 13-18)

...so kann an die Stelle der positiven *Idee einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento. Virgil*)

...così, in luogo dell'*idea* positiva di *una repubblica mondiale*, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *confederazione* permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento, Virgilio*)¹⁰.

(354, 2)

Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein.

Il diritto internazionale deve essere fondato su un *federalismo* di liberi Stati¹¹.

Penso che si possa aggiungere ai passi *sub a* la spiegazione di stato unitario (non federale¹²), che può essere dispotico o repubblicano; e *sub b* la spiegazione di una confederazione sempre ampliante fino a [una] *Weltbundesrepublik* (...) ¹³.

2. La Religion (1793) e le formulazioni del chiliasmo filosofico

L'opera kantiana *La religione entro i limiti della mera ragione*, del 1793, ha importanti aspetti che la collegano al maggiore scritto po-

⁹ *Ibid.*, AB 36 (Ak. VIII, 356).

¹⁰ *Ibid.*, AB 38 (Ak. VIII, 357).

¹¹ *Ibid.*, AB 30 (Ak. VIII, 354).

¹² Nel senso del termine «federalismo» (*Föderalismus*) impiegato nel «Secondo articolo definitivo», vale a dire nel senso della *confederazione* [N.d.C.].

¹³ Cfr. *Gemeinspruch*, A 279, A 283 (Ak. VIII, 310-311, 312-313).

litico, cioè la *Pace perpetua*, di due anni dopo. In questa sede, saranno presi in considerazione gli aspetti politici che illuminano il problema del federalismo su un piano mondiale, che poi saranno messi a confronto con passi analoghi dello scritto successivo. Ma l'opera sulla religione ha anche altri elementi politicamente rilevanti, che attendono una interpretazione complessiva.

Al capitolo I, dal titolo *Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur* («Della presenza del cattivo principio accanto al buono: ovvero, sul male radicale nella natura umana»), è trattato il tema, di cui sono evidenti anche il rilievo e le conseguenze politiche, della tendenza al male, presente nella natura umana accanto alla tendenza al bene. Il § 3, *Der Mensch ist von Natur Böse*, ha come sottotitolo, o meglio come motto, il verso oraziano *Vitiis nemo sine nascitur*. Esso tratta la dottrina kantiana del male radicale (*das radikale Böse*); dottrina complessa e sottoposta da Kant a revisioni, ma riassumibile in quest'opera nella proposizione conclusiva, secondo cui l'uomo ha una tendenza, che da lui può essere vinta ma non sradicata (*vertilgen*), alla cosiddetta inversione dei moventi (*Umkehrung der Triebfedern*), cioè a sovrapporre, ma anche soltanto a mescolare, la ricerca della felicità (movente materiale) all'obbedienza alla legge morale (movente formale). Questa tendenza è illustrata da Kant con vari esempi, tratti da vari campi della vita morale degli uomini, e talora impressionanti nella loro durezza¹⁴ (nota da La Rochefoucauld). A noi interessa l'esemplificazione conclusiva sulla vita internazionale, contenente la definizione del duplice chiliasmo, filosofico e teologico. È opportuno qui riferire l'intero brano, che è insieme la più chiara enunciazione kantiana dei due chiliasmi, e la più perspicua formulazione della soluzione al problema di un diritto cosmopolitico che sia in grado di assicurare a tutti gli uomini della terra, con forza coattiva, il diritto ad una uguale libertà, e come conseguenza la pace perpetua (nel che consiste l'assetto finale dell'umanità affermato dalla dottrina filosofica della storia denominata da Kant chiliasmo filosofico).

(34, 3-17)

Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äussern Völker-

¹⁴ *Rel.*, A 26 B 29 (Ak. VI, 33).

zustand in Betrachtung ziehen, da zivilisierte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen *Naturstandes* (*eines Standes* der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade wider-sprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, *Staaten* genannt, †) gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können: so dass der *philosophische Chiliasm*, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofte, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird¹⁵.

Ma se con questo non è ancora appagato, allora gli si permetta soltanto di prendere in considerazione quello che risulta dall'associare in modo stupefacente entrambi [lo stato naturale e quello civile, *N.d.C.*], cioè lo stato dei popoli all'esterno: qui popolazioni civilizzate stanno le une contro le altre nel rapporto del rozzo stato di natura (di uno stato di costituzione bellica permanente), e da cui si sono messi in testa di non uscire mai; ed egli si accorgerà dei principi delle grandi società, chiamate Stati †), davvero contraddittori rispetto all'interesse pubblico e tuttavia mai abbandonati, i quali nessun filosofo ha ancora potuto accordare alla morale, e non ha neppure potuto proporre altri di migliori (la qual cosa è grave), che potessero conciliarsi con la natura umana: così che il *chiliasm filosofico*, il quale spera in uno stato di pace perpetua, fondato su una confederazione di popoli come repubblica mondiale, allo stesso modo del *chiliasm teologico*, il quale anela al completo miglioramento morale dell'intero genere umano, viene universalmente deriso come una stravaganza. [*Tr.d.C.*]

La formulazione kantiana dell'assetto cosmopolitico previsto dal chiliasmo filosofico merita un'analisi dettagliata. *Völkerbund als Weltrepublik* si può rendere in italiano, con esattezza giuridica adeguata ai nostri tempi: «confederazione di popoli come repubblica mondiale».

L'espressione *Weltrepublik* tornerà anche nella *Pace perpetua*, ma senza le parole che la precedono nella definizione che qui stiamo esaminando. Queste precedenti parole hanno essenziale importanza

¹⁵ *Ibid.*, A 27-28 B 30-31 (Ak. VI, 34).

per il tema del quale ci stiamo occupando in questo contributo: cioè sul problema del federalismo di Kant. La parola *Bund* è adoperata da Kant nel senso che noi oggi facciamo corrispondere all'italiano «confederazione» e che più sopra abbiamo precisato: per il quale possiamo utilizzare il termine tedesco *Konföderation* (che non si presterebbe ad equivoci). Quindi Kant pensa, con tale termine preso nella sua singolarità, a popoli che conservano giuridicamente la loro sovranità e non la cedono ad uno stato ad essi superiore che risolve le loro controversie. Ma qui il termine *Völkerbund* (letteralmente «confederazione di popoli») non viene usato come singolo, sibbene unito all'espressione che si addice allo stato mondiale nella sua *forma regiminis* repubblicana, cioè a *Weltrepublik*.

Ora domandiamoci: a che cosa allude il primo termine collegato al secondo, cioè *Völkerbund als Weltrepublik* («confederazione di popoli come repubblica mondiale»)? Non può alludere ad altro che a popoli che mantengono una loro competenza e configurazione giuridica ma che per le loro dispute si affidano alla competenza di una repubblica sovrastatale che le dirima con la forza del diritto. È ciò che oggi noi chiamiamo repubblica federale (*Bundesrepublik*). Nel caso di una repubblica mondiale (*Weltrepublik*), potremo quindi parlare di una repubblica [federale] mondiale (*Weltbundesrepublik*). Il termine è ottenuto, come la lingua tedesca consente, con una unificazione dei due termini composti originari, e dà luogo a qualcosa di diverso e di più ampio che essi non siano; overosia aggiungendo: al *Völkerbund* la concezione repubblicana; alla *Weltrepublik* la concezione confederale, che qui si trasforma nella connessione propria di ciò che noi oggi chiamiamo federalismo. Se i giuristi hanno distinto a lungo lo *Staatenbund* (confederazione di stati) dal *Bundesstaat* (stato federale), qui li vediamo unificarsi nella visione (fenomenologica, potremmo dire) della loro genesi, e divenire una repubblica federale mondiale, di una *Weltrepublik als Staaten* (leggi: *Völker*) *Bund*, cioè ad una *Weltbundesrepublik* («repubblica federale mondiale»).

Questa ipotesi interpretativa è inoltre confermata da un'altra definizione che si ritrova in un'importante nota allo stesso passo kantiano che ora abbiamo esaminato¹⁶. Là Kant usa il termine, se vogliamo ancora più chiaro, anche perché meno conciso, *Staatenverein*

¹⁶ *Ibid.*, B 31 (Ak. VI, 34).

(*Republik freier verbündeter Völker*), che possiamo rendere letteralmente come «unione di stati (repubblica di liberi popoli confederati)». Sparisce *Welt*, ma il concetto di pluralità (che può estendersi a totalità) è presente con *Verein*. A che cosa si riferisca l'unione, è detto qui con maggiore chiarezza che non nella definizione del testo prima commentata: sarà una unione (*Verein*) di stati (*Staaten*), i quali ultimi sono subito dopo definiti allorché viene specificato di quali stati si tratti: di liberi popoli confederati (*freie verbündete Völker*); e *frei*, liberi, sono quei popoli che si reggono a repubbliche. Sarà quindi una repubblica di repubbliche; ossia, di nuovo e con ancor maggiore chiarezza, una repubblica federale mondiale.

3. *Ancora la Pace perpetua, e la realizzazione graduale di una repubblica federale mondiale*

Dobbiamo ora tornare allo scritto politico fondamentale, *Per la pace perpetua*. Sul nostro problema, quello del sorgere di motivi federalistici, esso potrebbe apparire, ad un primo sguardo, un momento di crisi. E tale esso è stato certamente considerato da molti studiosi del pensiero di Kant, che vi hanno visto il prevalere del realismo sull'ideale di un cosmopolitismo repubblicano apportatore di pace. All'origine di questa interpretazione minimalista del pensiero politico kantiano – che avrebbe proposto, appagandosene, lo strumento della confederazione come unico possibile strumento di pace, anche se parziale – stavano le righe conclusive del «Secondo articolo definitivo», che parlavano del *Völkerbund*, come soluzione a cui mirare; e tutte le considerazioni, non poche per la verità, che Kant spendeva per porsi nell'ottica dei teorici giusnaturalisti dello *jus gentium* come *jus belli*, e mostrare come il postulato di ogni diritto stesse nella dottrina della sovranità degli stati nell'età moderna, i quali stati non potevano, senza contraddirsi, ipotizzare un potere sovrastatale, *uti superiorem recognoscentes*. Nella realtà, questo stile argomentativo di Kant, del dare la parola alla tesi avversaria, includeva altresì una immedesimazione kantiana nella dottrina dello *jus gentium*, a tal punto che l'enunciato del «Secondo articolo definitivo» tratta appunto dello *jus gentium*: laddove la dottrina rigorosamente cosmopolitica viene celata nella complessa ma forte parte ultima della trattazione, che ipotizza una costituzione repubblicana mondiale con i suoi tre poteri – legislativo, esecutivo, giudiziario – destinati a dirimere le controversie fra i popoli.

È peraltro da notare un particolare che fin qui, salvo errore, non è stato posto in luce (o in luce adeguata) dagli interpreti del pensiero politico del filosofo; e si tratta di un particolare – meglio, di una peculiare costellazione argomentativa – che include i due scritti che ho già designato come contenenti il nucleo essenziale della concezione cosmopolitica repubblicana e federalistica. Si tratta precisamente dell'attuazione di un confronto testuale tra la formula del 1793-94 (*La religione*, nelle sue due edizioni) e la formulazione conclusiva del «Secondo articolo definitivo» della *Pace perpetua*, comprensiva della soluzione *in thesi* (1) e della soluzione *in hypothesis* (2). Rivediamole accanto:

Rel. – 1793, 1794:

(34, 13-17)

...so dass der *philosophische Chiliasm*, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hoft, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

...così che il *chiliasmo filosofico*, il quale spera in uno stato di pace perpetua, fondato su una confederazione di popoli come repubblica mondiale, allo stesso modo del *chiliasmo teologico*, il quale anela al completo miglioramento morale dell'intero genere umano, viene universalmente deriso come una stravaganza.

ZeF – 1795:

(357, 5-11)

1) Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, eben so wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden.

(357, 11-17)

2) Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesis verwerfen, so kann an die Stelle der positiven *Idee einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden *Bundes* (intendi: *Völker-*

bund) den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs...

1) Per Stati in rapporto gli uni con gli altri non può darsi, secondo ragione, nessun altro modo di uscire dallo stato senza legge, in cui c'è solamente guerra, che quello di rinunciare, così come i singoli uomini, alla loro libertà selvaggia (senza legge), adattarsi a leggi pubbliche coattive, e formare così (di certo progressivamente) uno *Stato di popoli* (*civitas gentium*), che alla fine comprenda tutti i popoli della terra.

2) Ma poiché essi, secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo e rigettano *in hypothesis* ciò che *in thesi* è giusto, così, in luogo dell'*idea* positiva di una *repubblica mondiale*, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *confederazione* permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura...¹⁷

Vediamo subito che ciò che era unito nella *Religione, Völkerbund als Weltrepublik*, diventa nello scritto politico del 1795 – destinato com'esso era ad una larga diffusione oltre la cerchia dei dotti e ad un'efficacia pratica nel mondo della politica, intollerante di ogni sogno della ragione e radicato in una prudenza autosufficiente (*prudentia, Klugheit*) – scisso fra una meta teorica, non negata affatto nella sua realtà oggettiva (*objektive Realität*), ed una soluzione assai inferiore quanto a garanzia dei diritti degli uomini e della pace che ne consegue, designata coerentemente come «surrogato negativo», ma tuttavia «perché non tutto debba andar perduto», pur sempre capace di porre al riparo dalla guerra e di arrestare «il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto»¹⁸.

Si può dire quindi che Kant ha inteso esporre la soluzione *in thesi* come soluzione dettata dalla ragione pratica nella sua purezza e nella sua sapienza (*Weisheit, sapientia*). Egli sa come ragionano i pratici, che sono quasi sempre puri e semplici moralisti politici, e respingono irridendole le teorizzazioni della ragion pratica, e offre una soluzione che può essere accettata da loro; da loro, che, «secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo»

¹⁷ ZeF, AB 38-39 (Ak. VIII, 357).

¹⁸ *Ibid.*, AB 38 (Ak. VIII, 357).

(una per loro fantomatica repubblica mondiale), «e rigettano *in hypothesis* ciò che *in thesi* è giusto»¹⁹: cioè offre la soluzione confederale del *Völkerbund*.

Ma Kant considera questa soluzione *in hypothesis* come una costruzione fragile, esposta al «continuo pericolo della sua rottura», e tende a ribadire il suo giudizio nelle parole conclusive dell'art. 2. Infatti nella sua filosofia, anche com'egli l'ha esposta in questo testo, c'è la vera soluzione della ragion pura nel suo uso pratico, che va ben al di là della soluzione offerta ai «moralisti politici», e comprende l'intero orizzonte cosmopolitico. È il caso di tornare su un passo da noi considerato (*supra*, § 1), e di riportarlo ora nella sua interezza. Si vedrà qui che Kant, illustrando con rigore e con fiducia moderata, ma reale, la soluzione *in hypothesis*, la espone in tutta la sua possibile estensione pratica. Non si limita a illustrare i pregi di una singola o di più confederazioni parziali, ma intende portarla all'estrema sua «attuabilità (realtà oggettiva)» (*Ausführbarkeit, objektive Realität*), la quale «può essere esibita» (*lässt sich darstellen*). L'affermazione è rafforzata politicamente, con un esempio contenente una chiara allusione alla rivoluzione francese.

1)

(310, 30 – 311, 6)

So wie allseitige Gewalttätigkeit und daraus entspringende Not endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlicher Gesetze zu unterwerfen, und in eine *staatsbürgerliche* Verfassung zu treten: so muss auch die Not aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wieder Willen, etweder in eine *weltbürgerliche* Verfassung zu treten; oder (...) so muss sie diese Not doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht* ist.

Così come l'esercizio omnilaterale della violenza e la miseria risultante da ciò alla fine doveva condurre un popolo alla decisione di sottomettersi alla coazione, che la ragione stessa gli prescrive come mezzo, cioè alla legge pubblica, ed entrare in una costituzione *statuale*: allo stesso mo-

¹⁹ *Ibid.*

do la miseria prodotta dalle continue guerre, nelle quali gli stati tentano ripetutamente di ridimensionarsi o di soggiogarsi l'un l'altro, da ultimo deve condurli, contro la loro stessa volontà, o a entrare in una costituzione *cosmopolitica*; oppure (...) questa miseria, pertanto, deve costringerli tuttavia a uno stato che non è precisamente un corpo cosmopolitico comune sotto un superiore, ma è comunque uno stato giuridico di *federazione* secondo un *diritto internazionale* comunemente pattuito²⁰.

2)

(356, 14-23)

Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der *Föderalität*, die sich allmählich über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt: dass ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sei muss) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschliessen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäss der Idee des Völkerrechts, zu sichern, und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

L'attuabilità (la realtà oggettiva) di questa idea della *federalità*, che deve estendersi gradualmente a tutti gli stati, e conduce pertanto alla pace perpetua, può essere esposta. Se dunque la fortuna fa sì che un popolo potente e illuminato possa costituirsi in una repubblica (la quale secondo la sua natura dev'essere incline alla pace perpetua), allora questa diviene un fulcro dell'unione federativa per altri stati, allo scopo di associarsi a loro, e assicurare così lo stato di libertà degli stati, conformemente all'idea del diritto internazionale, ed ampliarsi via via sempre più largamente attraverso molteplici collegamenti di questa specie²¹.

Come si vede, [Kant] vuole arrivare ad una confederazione di tutta la terra. A quel punto, potranno gli stati ancora dire che non si può attuare il passaggio, che anch'esso può essere esibito, a poteri sovrastatali: un giudice, poi il legislativo, infine un esecutivo, con tutte le regole, e le varie gradazioni di sovranità trasmissibile, che avranno mostrato l'esperienza e la ragion pura pratica? Questo è il problema. Anche l'idea di *Weltrepublik*, sappiamo, ha una sua «realità oggettiva», che finirà per imporsi agli stati consociati: a ciò por-

²⁰ *Gemeinspruch*, A 278-279 (Ak. VIII, 310-311).

²¹ *ZeF*, AB 35-36 (Ak. VIII, 356).

teranno la maturazione morale dell'umanità e, *in subsidium*, la Provvidenza che farà uso delle stesse inclinazioni degli uomini, anche perverse, perché gli uomini abbiano la libertà, il diritto che le corrisponde, e come conseguenza materiale (attinente alla felicità), la pace perpetua. Teleologia morale e teleologia fisica concorreranno in questo disegno; la Provvidenza promuoverà e utilizzerà le stesse rivoluzioni che in sé non sono permesse agli uomini. Il disegno della Provvidenza sarà esso stesso un disegno morale e politico: come ci attesta *La religione*, quando afferma la coincidenza della condotta morale e della teleologia²².

È il caso di riflettere su un aspetto solitamente trascurato. La stessa *Pace perpetua*, in fine alla 'prima' «Appendice» sul rapporto fra morale e politica, dopo aver delineato le figure del politico morale e del moralista politico, acquista un tono più solenne, allorché si rifà alla massima: *fiat justitia, pereat mundus*, da intendere «come obbligatione dei detentori del potere di non rifiutare a nessuno il suo diritto per avversione o per compassione verso altri»²³; né si deve temer troppo che il mondo abbia a perire, ove si ricordi la massima, di ispirazione evangelica (Mt., 6, 10), secondo la quale «la pace arriverà da sé», ove si perseguano «il regno della ragion pura pratica e la sua giustizia». Forse non è azzardato vedere in questa condotta il comportamento di una terza figura di uomo politico, che attinga soltanto alla sapienza (*sapientia*, *Weisheit*): ovvero, un uomo politico soltanto sapiente, che non si curi nemmeno delle regole della prudenza, e proceda imperterrito secondo giustizia, come il tipo weberiano del *Gesinnungspolitiker*, ove si pongano, al posto dei valori tra loro in conflitto, i valori assoluti della morale. Ebbene, un tale uomo politico dovrà mirare al regno della giustizia, il che comporterà, precisa Kant, «in primo luogo una costituzione interna dello stato stabilita secondo puri principi del diritto, ma in seguito anche la costituzione che unifica questo stato con altri stati vicini o anche lontani (analogamente ad uno stato universale), al fine di una composizione legale dei loro conflitti»²⁴.

²² *Rel.*, AB X-XIII (Ak. VI, 6-8); cfr. *ibid.*, A 171 B 180 (Ak. VI, 122).

²³ *ZeF*, A 87 B 92-93 (Ak. VIII, 379).

²⁴ *Ibid.*, A 87 B 93 (Ak. VIII, 379); cfr. *Rel.*, AB 4-5 (Ak. VI, 3-4).

4. *Gli elementi propulsivi del federalismo repubblicano:
un quadro sistematico delle formae regiminis internationalis?*

È degno di nota un duplice parallelismo tra la *Religione* e la *Pace perpetua*: a) la teorizzazione di un *Völkerbund* che sia anche *Weltrepublik*, in forma contestualmente realizzata o secondo una pianificata gradualità; b) il richiamo, e qui con le stesse parole, a un potente fattore antidispotico nella costituzione spirituale dell'umanità, cioè la diversità delle lingue e la diversità delle religioni. Vale la pena di soffermarci anche su questo duplice parallelismo. Leggiamo nella *Religione*: in una nota lunga e ragionata, che accompagna la parte conclusiva (§ 7) della «partizione prima (Rappresentazione filosofica della vittoria del principio buono mediante la fondazione d'un regno di Dio in terra)»; una nota che è molto simile ad un'altra, quella che accompagna il § 3 del capitolo I, cioè quel paragrafo che tratta della inversione dei moventi nella quale consiste il male radicale della natura umana. Entrambe queste due note trattano della pluralità di stati nella storia dell'umanità, e della tendenza che vi si può scorgere.

Cominciamo dalla seconda nota a cui abbiamo accennato: quella che accompagna la definizione del chiliasmo filosofico (la storia umana è indirizzata ad una confederazione di popoli come repubblica mondiale), e che fornisce l'altra definizione da noi sopra citata di tale assetto cosmopolitico, cioè come «unione di stati (repubblica di liberi popoli confederati)»²⁵. Se questo così definito è l'esito della storia umana secondo la ragion pura pratica, ovvero secondo una metafisica dei costumi, si può vedere altresì, se si guarda alla storia da un punto di vista di antropologia pragmatica, che «ogni stato, finché ne ha vicino un altro che può sperare di ridurre sotto il suo dominio, tende ad ingrandirsi o per effetto della sottomissione del paese limitrofo, e tende di conseguenza ad una monarchia universale (*Universalmonarchie*)»²⁶. In questa forma di regime internazionale «si spegnerebbe ogni libertà», e si avrebbe una «mostruosità (*Ungeheuer*)»²⁷. Ma un simile, mostruoso stato politico, «dopo aver inghiottito tutti gli stati vicini, si dissolve alla fine da se stesso»²⁸; si smembra in molti stati minori, che ricominciano di nuovo lo stesso

²⁵ *Rel.*, B 30 (Ak. VI, 34).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

gioco. Questo gioco, che non vuol far cessare la guerra come strumento per ampliare il dominio proprio ad ogni stato, intende dar vita, anziché alla costituzione cosmopolitica secondo ragione, a quella «tomba del dominio unico» che sarebbe la monarchia universale, o quanto meno ad una «lega di nazioni formata per non lasciare scomparire il dispotismo da nessuno stato»²⁹. Ora, la guerra, vero «flagello del genere umano», «non è un male così incurabile» come il dispotismo della monarchia universale, e neppure come quello esistente in una lega di stati che tendono a «non lasciar scomparire il dispotismo da nessuno stato»³⁰. Vediamo, in queste considerazioni, una comparazione dei possibili assetti giuridici dell'umanità; ma su ciò sarà bene ritornare dopo aver esaminato l'altra nota di cui si è detto, quella a conclusione del § 7 del terzo capitolo, sulla progressiva instaurazione del regno di Dio sulla terra³¹. Sarà nostra cura, allora, vedere se si può elaborare un quadro sistematico dei possibili assetti giuridici dell'umanità, secondo il loro pregio crescente (o la loro abbiezione decrescente).

Affianchiamo a questa l'altra nota menzionata, che commentando i modi in cui si arresta o si promuove il regno di Dio sulla terra, compara tra loro la fenomenologia storica dei rapporti fra gli stati e la fenomenologia storica dei rapporti fra le chiese, introducendo elementi di notevole interesse ai nostri fini; dopodiché potremo passare ad un luogo parallelo della *Pace perpetua*. L'interesse specifico sta dunque nel fatto che questa nota è rivolta essenzialmente ai rapporti fra le chiese, ai quali poi aggiunge, per analogia, i rapporti fra gli stati: si ha quindi uno sviluppo delle simmetrie tra chiese e stati, che di per sé è già molto fecondo ai nostri fini.

Rel. – 1793, 1794 (†)

(123, 25-40)

Es geht hiermit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, so fern es zugleich auf ein allgemeines und *macht habendes* Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, dass ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und ein Universalmo-

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, B 182-183 (Ak. VI, 123).

narchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Grösse erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Prinzip der Auflösung und Trennung in verschiedene Sekten. †)

†) Das zu frühe und dadurch (dass es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird – wenn es uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen – vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheit der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen, verhindert.

Accade con ciò come con l'idea politica del diritto statuale, nella misura in cui esso deve essere posto in relazione a un diritto internazionale universale e *dotato di potere*. L'esperienza ce ne nega ogni speranza. Nel genere umano (forse intenzionalmente) pare esser posta una tendenza, che ognun singolo stato, se le cose vanno secondo quanto si augura, anela a sottomettere a sé ogni altro, e a istituire una monarchia universale; ma quando ha raggiunto una certa grandezza, si frantuma da sé in stati più piccoli. Allo stesso modo, ogni chiesa nutre la superba pretesa di diventare una chiesa universale, ma non appena si è diffusa e diviene dominante, ben presto si presenta un principio di dissoluzione e separazione in diverse sette.*

* La fusione degli Stati prematura e perciò dannosa (perché avverrebbe prima che gli uomini fossero diventati moralmente migliori) è impedita – se ci è permesso di supporre in ciò un'intenzione della Provvidenza – in primo luogo attraverso due potenti cause efficienti, cioè la diversità delle lingue e la diversità delle religioni. [R, 135, *Tr.riv.d.C.*]

Kant si pone inizialmente il problema, già affrontato nel capitolo III § 2, dell'avvicinamento fra loro delle fedi ecclesiastiche in virtù della loro purificazione dagli eccessi del dovere culturale, e «per mezzo dei principi della religione razionale pura»³². Si avrà in tal modo, conseguenza di una «legalità derivante dalla libertà morale» perché frutto di un «vero illuminismo», «una forma ecclesiastica conforme alla dignità di una religione morale, cioè la forma di una fede libera»³³. E questa la visione ecumenica (e qui, potremmo dire con ter-

³² *Ibid.*, A 173 B 182 (Ak. VI, 123).

³³ *Ibid.*

minologia odierna, una visione derivante da un costante, illuminato dialogo interreligioso), che porterà nel tempo un avvicinamento infinito ad una *ecclesia universalis*. Ma non nutre Kant la speranza di una chiesa universale già perfetta su questa terra. Si avrà sì una infinita approssimazione, come si conviene ad «una idea della ragione, che ci è impossibile di esporre in una intuizione adeguata»³⁴; ricordiamo infatti che anche una chiesa che abbia i caratteri della vera chiesa (vedi i quattro caratteri enumerati al capitolo III § 4, in corrispondenza con i quattro gruppi delle categorie: quantità, qualità, relazione, modalità; e cioè l'universalità, la purezza, la libertà e l'immutabilità) sarà soltanto capace di una infinita approssimazione. Ma una simile idea della ragione «ha tuttavia», secondo i principi kantiani, «come principio regolativo pratico, realtà oggettiva (*objektive Realität*) per influire su questo scopo dell'unità della religione razionale pura»³⁵.

Invertiamo qui, *ratione materiae*, il paragone kantiano; partiamo dalla chiesa, per arrivare allo stato: «ogni chiesa esistente nutre la superba pretesa di diventare universale; ma, una volta che si è propagata ed è divenuta dominante», scrive Kant pensando forse alla chiesa cattolica, «ben presto si presenta un principio di dissoluzione e separazione in diverse sette»³⁶. Se ora passiamo (arriviamo) allo stato, vedremo una tendenza analoga. Se noi pensiamo, come meta dei nostri sforzi morali e della elaborazione propria della ragion pratica, «un diritto dello stato (...) messo contemporaneamente in relazione con il diritto delle genti, universale e munito di potere», ci renderemo conto che «l'esperienza qui ci nega ogni speranza»³⁷. Si noti che Kant introduce questo motivo pessimistico muovendo dall'esperienza, che poi sarebbe il tragitto, nelle cose politiche, seguito dai moralisti politici e dagli scrittori che spregiano la teoria; ma fa questa osservazione dopo avere energicamente affermato [...] la realtà oggettiva di quella idea della ragione, che dev'essere intesa nella sua forza di principio regolativo pratico. Vediamo che ogni stato tende a divenire una «monarchia universale» (*Universalmonarchie*), soggiogando gli altri; «ma, giunto a una certa grandezza, si smembra da se stesso in stati minori»³⁸. Forse è qui una tendenza data intenzio-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, A 173 B 183 (Ak. VI, 123).

³⁷ *Ibid.*, B 182 cit.

³⁸ *Ibid.*, B 183 cit.

nalmente al genere umano (intendi: dalla Provvidenza) negli stati, e, dobbiamo intendere, alle chiese. Muovendo dalla parte si vuole imporne il carattere alle altre, in modo dispotico; tenendo presente l'idea della ragione nel suo valore regolativo, si dovrà tendere invece ad una purificazione dei rispettivi punti di partenza, e in seguito si potrà giungere alla unificazione in un'infinita approssimazione alla idea della ragione³⁹.

Kant ha mosso qui dalla problematica religiosa, cioè dal tema dell'opera e dell'argomento trattato a questo punto, vale a dire l'edificazione del regno di Dio sulla terra, secondo il chiliasmo teologico; giunge poi al paragone, inevitabile secondo questa ispirazione, con la realtà politica. L'esperienza nega in entrambi i casi ogni speranza; tuttavia, nelle questioni pratiche non dobbiamo partire dall'esperienza, maestra cattiva e ingannatrice, ma dalla ragion pura pratica, che ci confida le sue certezze. Si potrà allora sperare in un avvento del regno di Dio sulla terra: regno della libertà e dell'uguaglianza, come prospettiva giuridico-politica; ma anche regno della fraternità di tutti gli uomini in quanto figli di un unico Dio che è il Padre morale comune di tutti «in quanto è rappresentato dal suo Santo Figlio, il quale è unito dai legami del sangue con tutti i membri di questa famiglia e conosce il volere del Padre così da poterlo comunicare nel modo più chiaro ad essi, che onorano perciò in Lui il Padre e formano vicendevolmente una riunione d'anime, spontanea, generale e durevole»⁴⁰. Parole, queste, in cui è la più limpida professione di fede cristiana di Kant – gli uomini come figli di un unico Padre, e fratelli di Cristo figlio di Dio secondo la carne; ed insieme si ha qui, come estensione e integrazione della *respublica universalis* basata su libertà ed uguaglianza, secondo il genuino pensiero di Kant, una prosecuzione sulla fraternità come requisito etico specifico della *ecclesia universalis*, ma anche elemento costitutivo – non dimenticato né trasformato bensì trasfigurato – della fraternità rivoluzionaria⁴¹.

³⁹ Qui [ritroviamo il] tema delle lingue e delle religioni come elementi antidispotici (*ibid.*, B 183 cit.): cfr. *ZeF*, A 63 B 64 cit.

⁴⁰ *Rel.*, A 136 B 144 (Ak. VI, 102).

⁴¹ D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 162.

Giungiamo così al terzo luogo parallelo – non più attinto dalla *Religione*, ma dalla *Pace perpetua* – su questa tendenza del genere umano, per cui ogni raggruppamento giuridico-politico tende ad espandersi, a soggiogare gli altri stati, a costituirsi in monarchia universale, per poi smembrarsi di nuovo e ricominciare la stessa avventura. Non è però la filosofia della storia hegeliana; né l'insegnamento della realtà effettuale teorizzato da Machiavelli; ma è soltanto il luogo della prudenza nel senso kantiano, e nulla più, ed ha bisogno di una sapienza (*Weisheit*), derivata da tutt'altra fonte che non la condotta empirica degli uomini. Kant parla di ciò, sappiamo, nella *Pace perpetua*, nella 'prima' e nella 'seconda' «Appendice»; ma la tendenza a cui ci riferiamo, di ogni stato a costituirsi in monarchia universale, è da lui trattata nel «Primo Supplemento», dal titolo «Della garanzia della pace perpetua». Questa garanzia è la Natura *daedala rerum*, termine più moderato che non Provvidenza, e meno ancora Destino, che presume di conoscere un meccanicismo universale del mondo umano. La *Pace perpetua*, sappiamo, parla poco di Provvidenza, e non parla affatto di chiliasmo e di Regno di Dio; altri sono i suoi intenti, ed altro il pubblico dei lettori di questo testo eminentemente politico. Ma per quanto riguarda i nostri intenti politici, troviamo qui l'azione della Natura-Provvidenza nel diritto dello stato (con il motivo della repubblica adatta anche ad un popolo di diavoli), e il nostro tema specifico della monarchia universale come sede del peggior dispotismo. È un brano di notevole intensità, e tale da dover essere qui interamente riportato. Seguirà un commento generale a questi pensieri kantiani, come potenzialmente fautori di federalismo.

ZeF – 1795:

(367, 8-29)

Die Idee des Völkerrechts setzt die *Absonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt): so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrößten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhauptes), auf

diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die *Natur will* es anders. – Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der *Sprachen* und der *Religionen**, die zwar den Hand zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu grösserer Einstimmung in Prinzipien zum Einverständnis in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wettstreit derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

(367, 35-38)

* *Verschiedenheit der Religionen*: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen *Moralen* spräche. Es kann wohl verschiedene *Glaubensarten* historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene *Religionsbücher* (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige *Religion*. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist, und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.

L'idea del diritto delle genti presuppone la reciproca *separazione* di molti stati vicini indipendenti; e sebbene una tale condizione sia in sé già uno stato di guerra (quando una unione confederativa (*föderative Vereinigung*) fra essi non prevenga lo scoppio delle ostilità), questo è pur sempre meglio, secondo l'idea della ragione, che la loro fusione per mezzo di una potenza che inglobi le altre e si trasformi in una monarchia universale; perché le leggi, con un territorio più vasto da governare, perdono sempre più la loro incisività (*Nachdruck*), e un dispotismo senz'anima (*seelenloser Despotismus*), dopo che ha mandato in rovina i germi del bene, precipita infine nell'anarchia. Eppure è questa l'ispirazione di ogni Stato (ovvero del suo capo): trasferirsi in questo modo nel durevole stato di pace, in quanto domini, se possibile, il mondo intero. Ma la *natura vuole* diversamente. – Essa utilizza due mezzi per fermare la mescolanza fra i popoli e per separarli: la diversità delle *lingue* e delle *religioni**, che porta con sé la tendenza all'odio reciproco ed è pretesto di guerra, ma tuttavia, con la cultura crescente e il graduale avvicinamento degli uomini ad un più ampio accordo sui principi, conduce a un'intesa per una pace che non viene promossa e assicurata, come quel dispotismo, con l'indebolimento

di tutte le forze (sul cimitero della libertà), ma con il loro equilibrio nella più vivace emulazione.

* *Diversità delle religioni*: stupefacente espressione! Proprio come se si parlasse anche di *morali* diverse. Possono ben darsi *diverse forme di fede*, in mezzi storici, impiegati non nella religione ma nella storia di questa per il suo promovimento, orientati al campo della dottrina, e pertanto possono essere dati diversi *testi religiosi* (Zendavesta, Veda, Corano ecc.), ma soltanto una sola *religione*, valida per tutti gli uomini e in tutti i tempi. Quelle forme, perciò, non possono contenere nient'altro che unicamente il veicolo della religione, che è accidentale, e può essere differenziato secondo diversità di tempo e di luogo. [Tr.d.C.]

5. Per un quadro sistematico delle formae regiminis internationalis

I tre luoghi paralleli sulla tendenza forse provvidenziale degli stati ad estendere il proprio potere dispotico in misura universale, sorgono da ben differenziate situazioni dell'animo e del pensiero.

a) La nota al paragrafo sul male radicale (I, § 3) è tutta politica, ed esamina le forme del male com'esse si manifestano nei rapporti fra gli stati: tutti tendono al dominio, ma poi si smembrano e ricominciano da capo; questo rivela l'esperienza, che però non è buona istruttrice nelle questioni pratiche, e deve cedere il passo alla ragione pura pratica; in altre parole, l'idea della ragione come principio regolativo, menzionata nel testo come chiliasmo, quanto meno filosofico, e indubbiamente elogiata e rispettata in tale ruolo, a cui nulla toglie la mancata condanna che Kant riserva solitamente agli scettici avversari⁴².

b) La nota al paragrafo dalla conclusione chiliastico-teologica (III, § 7) è inizialmente religiosa, conclusivamente politica, come si conviene al chiliasmo teologico, che muove dal rinnovamento dell'animo in senso etico, ed estenderebbe l'efficacia della virtù al mondo degli stati. Questo dice la nota vera e propria, presente nell'edizione del 1793, e qui si ferma, limitandosi a constatare la tendenza immanente agli stati a dominare il mondo, ma anche la sua inevitabile condanna all'impotenza: quasi un abderitismo degli stati, al quale Kant non può evidentemente fermarsi. Poi c'è l'impor-

⁴² [Come] Burke, il gentiluomo con la sua saccenteria: *Gemeinspruch*, A 206 (Ak. VIII, 277).

tante nota alla nota, aggiunta nella seconda edizione dell'opera, cioè nel 1794, sul valore provvidenziale della pluralità di lingue e delle religioni, che provocano guerre, ma provocano anche il benefico, irresistibile antidoto al dispotismo universale.

c) Si noti che questa considerazione, del 1794, e per di più aggiunta alla nota del 1793, si trova in stretta continuità temporale e contenutistico-argomentativa con la imminente *Pace perpetua*, che segue nel 1795, e che riprende, nell'importante «Primo Supplemento», le considerazioni delle due note, del 1793 e del 1794, ivi compresa l'osservazione del 1794 su lingue e religioni. [...] Anzi, nell'opera dove meno si attenderebbe, Kant è talmente immerso nel suo oggetto che aggiunge un'osservazione che sarebbe al posto suo nella *Religione*, ma che Kant enuncia nell'opera politica, a ulteriore dimostrazione della consequenziarietà che v'è tra i due scritti.

Kant trova «stupefacente espressione (*wunderlicher Ausdruck*)» quella di «diversità delle religioni (*Verschiedenheit der Religionen*)», che va contro il pensiero fondamentale della sua opera teologica, allorché vuole comprendere «la religione entro i limiti della mera ragione», *die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft!*; dove quel nudo *blosse* vuol proprio alludere alla ragione e a nient'altro, che occorre alla comprensione della vera essenza della religione. Non superstizione, non credenza nei miracoli, per quanto pia (*fromme*) essa debba essere, e quale culto che deve continuamente ridursi al minimo, e divenire culto da celebrare nel tempio interiore; quello di cui il «Maestro del Vangelo» aveva detto che sarebbe stato ricostruito in tre giorni, alludendo al tempo che sarebbe intercorso tra la sua morte e la sua resurrezione! Ma quella inammissibile «diversità delle religioni» di fronte al tribunale della ragione era insieme elemento provvidenziale, con la sua diversità di culti non mai del tutto eliminabile su questa terra, e come tale compagna della diversità delle lingue, strumenti insieme di guerra e di preservazione della libertà. [...]

Ma quei due elementi, fautori insieme di guerra e di libertà, sarebbero stati provvidenziali nella loro congiunta avversione al dispotismo universale; e forse quella nascosta ispirazione provvidenziale avrebbe favorito quella [stessa] repubblica, insieme mondiale e frutto della confederazione di popoli liberi, di cui aveva parlato la *Religione* illustrando il chiliasmo filosofico, e ponendo insieme la esigenza di una repubblica mondiale che risolvesse con la sua tripartizione dei poteri i problemi esistenti fra popoli liberi costituen-

ti i diversi singoli stati, e come tali, nella loro libertà, confederati (*verbündete*) a formare una sola repubblica mondiale. Che è la conclusione del chiliasmo filosofico, congiunta in unica formula nel 1793 (*Völkerbund als Weltrepublik*) e separata nella *Pace perpetua*, due anni dopo, in due formule, confederazione di popoli liberi, di più agevole e più prossima realizzazione (e pertanto *in hypothesis*), e repubblica mondiale con i suoi tre poteri, che sarebbe maturata e realizzata nel tempo, parallelamente alla civile abitudine della coesistenza tra popoli diversi, prima nella coscienza, e poi nella realtà del mondo degli uomini.

Certo è che il dispotismo universale è il maggior nemico del genere umano. Della guerra, «flagello del genere umano», è detto che non è «male così incurabile come la tomba del dominio unico (o anche come una confederazione di nazioni formata per non lasciare scomparire il dispotismo da nessuno stato»⁴³. Nella nota aggiunta nel 1794, una fusione di stati «prematura e perciò dannosa» è quella che «avverrebbe prima che gli uomini fossero diventati moralmente migliori»⁴⁴; ed è contro di essa che agiscono molteplicità delle lingue e differenza delle religioni. Nel «Primo Supplemento» alla *Pace perpetua*, dello *jus gentium* come *jus belli* è detto che esso «è pur sempre meglio, secondo l'idea della ragione» di una «monarchia universale», «dispotismo senz'anima»; sede di una pace ottenuta «con l'indebolimento di tutte le forze (sul cimitero della libertà)». Quindi la [scomparsa] della guerra, [che] pure è definita così negativamente come accade negli scritti degli ultimi anni, non può essere ottenuta a prezzo della libertà. Dispotismo senz'anima, orribile dispotismo, tomba del dominio unico, male sopra tutti incurabile, è la peggiore delle condizioni umane. *Lo jus gentium uti jus belli*, nel suo possibile coesistere di repubbliche e dispotismi, o di gradi diversi di dispotismo, talora illuminati dallo spirito del repubblicanesimo, è migliore del dispotismo universale; perché bisogna sempre ricordare che la pace perpetua [non è] il regno della ragion pratica e la sua giustizia, ma la conseguenza di questa; e la legge morale impone il diritto come condizione di coesistenza della libertà (aspetto formale), mentre la pace ne è la conseguenza (beneficio materiale, concernente la felicità), apprezzabile soltanto se connessa con il rispetto del

⁴³ *Rel.*, B 30 cit.

⁴⁴ *Ibid.*, B 183 cit. [R, 135].

diritto degli uomini. Se pensiamo al sistema politico internazionale come è venuto assestandosi nel secolo ventesimo – il secolo dei totalitarismi – ci rendiamo conto che un sistema misto di repubbliche e di dispotismi della peggiore specie ha permesso il cadere dei dispotismi totalitari e il rinascere delle speranze in un futuro repubblicano dell'umanità. Come scrive Kant nel 1793, polemizzando contro lo stato del benessere, che vuole insegnare e imporre ai sudditi dove cercare la felicità, è «il peggior *dispotismo* pensabile»⁴⁵. Possiamo pensare il totalitarismo, nella migliore delle ipotesi, come un avviamento collettivo ad una felicità secondo ragione, imposta con i mezzi offerti dal diritto⁴⁶. Ebbene, una pace di questo genere è per Kant peggiore di un diritto internazionale come diritto di guerra; perché è una violenza istituzionalizzata, che confina con la barbarie e da essa è divisa da una sottile barriera, sempre oltrepassabile. Anche per tali ragioni, l'antagonismo e la insocievole socievolezza, e le stesse diversità di lingue e di religioni confortano la prospettiva kantiana di una repubblica federale mondiale. Tra gli scritti successivi agli anni da noi considerati, è la *Metafisica dei costumi*, del 1797, che ci conferma questa prospettiva kantiana. Il § 61 è una ragionata accettazione del modello federale americano, che solo può risolvere le controversie fra gli stati attraverso il diritto, come in un processo, e non con la guerra, al modo dei selvaggi; la conclusione (*Beschluss*) del diritto pubblico fa balenare nel futuro dell'umanità una repubblica di repubbliche (*Republikanismus aller Staaten, samt und sonders*: repubblicanesimo di tutti gli stati, insieme e singolarmente)⁴⁷. Ma [sono] gli scritti degli anni 1793-95 [che] segnano la svolta del pensiero politico kantiano in questa direzione. [...]

Nell'insieme dei tre luoghi paralleli considerati, e meglio nel primo di essi, cioè nella nota del 1794 alla *Religione*, Kant ha dato una sistemazione delle varie possibili *formae regiminis internationalis*. Proviamo qui a darne l'elenco completo, attingendo a tutti e tre i luoghi. Esse sono, in ordine di crescente civiltà (nel senso di una *societas civilis*), o di decrescente inciviltà; si potrebbe dire, in un ordine che vede sempre più ridursi gli elementi di *societas naturalis* a favore di quelli della *societas civilis*:

⁴⁵ *Gemeinspruch*, A 236 (Ak. VIII, 291).

⁴⁶ Cioè con la coazione [N.d.C.].

⁴⁷ *MdS*, «Rechtslehre», B 264 (Ak. VII, 354).

barbarie universale
anarchia internazionale (*jus gentium uti jus belli*)

dispotismo universale (*monarchia universale*)
confederazione di stati dispotici

confederazione di popoli repubblicani
repubblica federale mondiale
[...]⁴⁸

⁴⁸ Per l'argomento che qui resta incompiuto cfr. *supra*, pp. 157 ss [N.d.C.].

Indici

Indice dei nomi

- Achenwall, G., 62, 71, 72, 83, 85,
122, 222, 223n.
Agostino, 231, 232 e n, 234.
Albertini, M., XIX e n.
Alici, L., 232n.
Arendt, H., xIn.
Aristotele, 187.
Assunto, R., XXI.
- Baumgarten, A.G., 23.
Beccaria, C., 121.
Becchi, P., IXn.
Bengel, J.A., 232.
Bernoulli, J., 223.
Bernoulli, N., 223.
Bertani, C., Xn, 216.
Bobbio, N., XII, XIII e n, XIXn, 89 e n,
102 e n, 150, 213.
Bonaventura da Bagnoregio, 23.
Bosetti, G., 89n.
Brandt, R., 241n.
Burke, E., 267.
- Capovani, F., VIII, XIX, XX.
Carlo I, 123.
Cartesio, R., 28.
Cesa, C., v, XX.
Chiodi, G.M., VIIIn.
Chiodi, P., XXI.
Cicero, V., XIX.
Cicerone, 235.
Colli, G., 4.
Copernico, N., 25, 26.
Coppini, R.P., XIX.
- Crusius, Ch.A., 36.
Cunico, G., IXn, XIIn.
- De Federicis, N., xv, XIX.
De Negri, E., VI.
Diaz, F., x.
Dilthey, W., 19, 33, 52, 124, 169, 177
e n.
Dürrenmatt, F., VII.
- Epicuro, 36.
- Federico II, 15, 17, 98, 99, 103, 167,
205.
Fichte, J.G., 121.
Firpo, L., XIXn.
- Garve, Ch., 20, 21, 35, 36, 39, 40, 41,
43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 62, 68, 71, 124, 141, 206, 209.
Gatti, R., VIIIn.
Gentile, G., 20, 25, 133.
Giovanni, evangelista, 232.
Giustino, martire, 232.
Goethe, J.W., 60.
Gonnelli, F., XIX, XXII.
Gorbačëv, M., VII, 199.
- Hegel, G.W.F., VI, VIIIn, 5, 13, 23, 27,
37, 57, 58 e n, 59, 60, 77, 82, 94,
102, 114, 124, 131, 133, 143, 163,
170, 190, 191, 211.
Herder, J.G., 232.
Hinske, N., 227 e n, 241n.

Hobbes, Th., 62, 68, 71, 72, 74, 80,
83, 85, 87, 89, 114, 134, 204, 208,
227n.

Humboldt, W. von, 78.

Hutcheson, F., 36, 49.

Ireneo, santo, 232.

Isaia, profeta, 187.

Keplero, G., 223.

La Rochefoucauld, Ch. de, 236, 251.

Laterza, G., IXn.

Leibniz, G.W., 78, 179, 180.

Lessing, G.E., 138, 139.

Locke, J., 28, 80.

Losurdo, D., 264n.

Luca, evangelista, 228.

Luigi XVI, 123.

Machiavelli, N., 190, 191, 265.

Malter, R., 227n.

Mandeville, B. de, 36.

Marini, E., XX.

Marini, G., V e n, VI e n, VII e n, VIII,
IX e n, X, XI, XII e n, XIII e n, XIV, XV,
XVII, XVIII e n, XIX, XX, 111n, 150n,
217n, 218n, 227n.

Marini, S., XX.

Marini Scajola, G.M., XX.

Marx, K., 102.

Mathieu, V., XIXn.

Matteo, evangelista, 127 e n, 190, 196.

Mendelssohn, M., 13, 62, 68, 137,
138, 139, 142, 145, 147, 151, 155,
175, 178.

Meo, O., IXn.

Montaigne, 36.

Montesquieu, 7, 91n, 100.

Newton, I., 223.

Oetinger, F.Ch., 232.

Olivetti, M., XXI.

Origene, 232.

Ovidio, 19.

Palazzolo, C., XIX.

Peperzak, A., VIIn.

Pievatolo, M.Ch., IXn, XV, XVIIIIn, XIX.

Platone, 27, 28, 88, 96, 106, 203.

Poggi, A., XXI.

Pranteda, M.A., Xn, 216.

Rickert, H., 52.

Rosso, C., 26 e n.

Rousseau, J.-J., 7, 31, 77, 94, 102,
132, 146.

Saint Pierre, 146.

Sasso, G., XVIIIIn, XIX, XXII.

Schelling, F.W.J., 60.

Solari, G., XIX, 79, 97n.

Spener, Ph.J., 232.

Stark, W., 241n.

Telò, M., XIIIIn.

Tolomeo, 25, 26.

Tommaso d'Aquino, 89.

Tongeren, P. von, VIIn.

Varnhagen von Ense, K.A., 227 e n.

Vidari, G., XIX.

Virgilio, 227e n, 250.

Weber, M., 52, 59, 97, 124, 195, 196.

Weil, E., XIIn, 141, 173.

Wolff, Ch., 19, 20, 23, 25, 28, 36.

Wöllner, J.Ch. von, 206.

Indice del volume

Premessa dei curatori	V
Avvertenza	XVII
Sigle e abbreviazioni	XXI
Introduzione	3
Premessa, p. 3	
Articolazione generale del corso, p. 4	
Parte prima	
Ragione e realtà	13
1. Kant e l'illuminismo, p. 13	
2. Le tre domande della filosofia, p. 18	
3. La filosofia trascendentale: estetica e analitica, p. 22	
4. La dialettica trascendentale, p. 26	
5. La ragion pratica, regno della libertà, p. 31	
6. La polemica contro Garve sul fondamento della morale, p. 35	
7. La morale kantiana come dottrina formale, p. 55	
8. Il giudizio riflettente e la sua importanza per il problema politico, p. 59	
9. Teoria, pratica, giudizio: la premessa al saggio del 1793 sul rapporto fra teoria e pratica, p. 61	
Parte seconda	
Lo stato	71
1. Sul rapporto fra teoria e pratica: il pensiero kantiano sullo stato, p. 71	
2. I tre principi di una società civile, p. 74	
[3. L'uguaglianza e l'indipendenza], p. 78	
[4. Il corollario: contro Achenwall e Hobbes], p. 83	

- [5. Le forme di governo e i principi a priori della Repubblica], p. 86
- [6. La forma repubblicana; *anima e littera* dello stato], p. 97
- [7. La metafisica dei costumi], p. 106
- [8. I poteri dello stato; dottrina morale e felicità], p. 113
- 9. L'imperscrutabilità dell'origine del potere politico e il divieto del diritto di resistenza, p. 119
- 10. La tavola delle forme di opposizione alla legge, p. 122
- 11. Società civile e società religiosa, p. 128

Parte terza

L'organizzazione internazionale 137

- 1. La polemica con Mendelssohn, p. 137
- 2. La *Pace perpetua*: stato di popoli o confederazione di popoli?, p. 147
- 3. La repubblica mondiale, p. 152
- 4. *Systema juris materialiter consideratum*, p. 159
- 5. *Systema juris formaliter consideratum*, p. 165
- 6. La garanzia della pace perpetua: la Provvidenza, p. 172
- 7. Provvidenza e teodicea, p. 178
- 8. Sapienza e prudenza, p. 187
- 9. Sapienza e prudenza (segue), p. 193
- 10. La 'seconda' «Appendice»: la formula trascendentale del diritto pubblico, p. 197
- 11. L'articolo segreto, p. 210

Parte quarta

Il dilemma chilistico: chilismo filosofico o chilismo teologico?

Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo 217

- 1. Si può prevedere il futuro politico del genere umano?, p. 217
- 2. La dottrina dei segni prognostici e la storia pronosticante, p. 218
- 3. La discussione sull'entusiasmo, p. 224

Tra politica e religione: motivi chilistici nella filosofia dell'ultimo Kant 231

- 1. Il chilismo negli ultimi anni di Kant, p. 231
- 2. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), p. 233
- 3. *La religione entro i limiti della mera ragione*, p. 235
- 4. Il chilismo teologico, p. 238
- 5. Il chilismo filosofico del *Conflitto delle facoltà*, p. 241

Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico
kantiano tra il 1793 e il 1795 246

[1. Le due soluzioni del federalismo kantiano: soluzione *in thesi* e soluzione *in hypothesis*], p. 246

2. La *Religion* (1793) e le formulazioni del chiliasmo filosofico, p. 250

3. Ancora la *Pace perpetua*, e la realizzazione graduale di una repubblica federale mondiale, p. 254

4. Gli elementi propulsivi del federalismo repubblicano: un quadro sistematico delle *formae regiminis internationalis*?, p. 260

5. Per un quadro sistematico delle *formae regiminis internationalis*, p. 267

Indice dei nomi 275

